

**ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ**  
**ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**  
**YEREVAN STATE UNIVERSITY**

**ԲԱՆԲԵՐ ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ**  
**ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ, ՀՈԳԵԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ**  
**ВЕСТНИК ЕРЕВАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**  
**ФИЛОСОФИЯ, ПСИХОЛОГИЯ**  
**JOURNAL OF YEREVAN UNIVERSITY**  
**PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY**

**ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ**  
**ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ**  
**SOCIAL SCIENCES**

**№ 3 (39)**

**ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ**  
**ИЗДАТЕЛЬСТВО ЕРЕВАНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**  
**YEREVAN STATE UNIVERSITY PRESS**

**ԵՐԵՎԱՆ - 2022**

**«Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն»  
հանդեսը լույս է տեսնում տարեկան երեք անգամ: Հրատարակվում է 2010  
թվականից: Իրավահաջորդն է 1967-2009 թթ. հրատարակված «Բանբեր  
Երևանի համալսարանի» հանդեսի:**

**Журнал «Вестник Ереванского университета. Философия, Психология»  
выходит три раза в год. Издается с 2010 года. Правопреемник издававшегося  
в 1967-2009 гг. журнала «Вестник Ереванского университета».**

**Three issues of “Journal of Yerevan University. Philosophy, Psychology” are  
published annually. The journal has been published since 2010. It is the  
successor of “Journal of Yerevan University” published in 1967-2009.**

Խմբագրական խորհուրդ.

Գլխավոր խմբագիր՝ **Հարությունյան Էդուարդ** (փ.գ.դ., պրոֆ.),  
**Ավանեսյան Հրանտ** (հ.գ.դ., պրոֆ.), **Բաղդասարյան Ալեքսան** (փ.գ.թ., դոց.),  
**Չաքարյան Սեյրան** (փ.գ.դ., պրոֆ.), **Խաչատրյան Նարինե** (հ.գ.թ., դոց.),  
**Մանասյան Ալեքսանդր** (փ.գ.դ., պրոֆ., ԳԱԱ թղթակից անդամ), **Շահվերդյան  
Գայանե** (հ.գ.դ., պրոֆ.)

Редакционная коллегия:

Главный редактор: **Арутюнян Эдуард** (д.флс.н., проф.),  
**Аванесян Грант** (д.псих.н., проф.), **Багдасарян Алексан** (к.флс.н., доц.), **Закарян  
Сейран** (д.флс.н., проф.), **Манасян Александр** (д.флс.н., проф., член.кор. НАН РА),  
**Хачатрян Нарине** (к.псих.н., доц.), **Шавердян Гаянэ** (д.псих.н., проф.)

Editorial Board:

Editor-in-chief: **Harutyunyan Eduard** (Sc. D. in Philosophy, Professor),  
**Avanesyan Hrant** (Sc. D. in Psychology, Professor), **Baghdasaryan Alexan** (PhD in  
Philosophy, Associate Professor), **Khachatryan Narine** (PhD in Psychology, Associate  
Professor), **Manasyan Aleksander** (Sc. D. in Philosophy, Professor, NAS RA Corre-  
sponding Member), **Shahverdyan Gayane** (Sc. D. in Psychology, Professor),  
**Zakaryan Seyran** (Sc. D. in Philosophy, Professor)

**ՀՈՒՋԱԿԱՆ ԵՎ ՀԱՅԵՑՈՂԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔԻ ՄՇԱԿՈՒՅԹ.  
ՀԻՄՈՒՆՔՆԵՐԻ ԲԱՑԱՀԱՅՏՄԱՆ ՊԱՐԱԴՈՔՍԸ**

**ԷՂՎԱՐԴ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ**

**Եթե բոլորը «հասկացած» լինեին, պատմությունը  
վաղուց դադարած կլիներ:  
*Էմիլ Միորան***

Մտադրությունները սահմանազանցում են ենթադրում, և մեր մտածողությունը մշտապես լուսանցքային է: Բայց մտերմիկ, պարզ ու հասկանալի, մի խոսքով՝ իր ստեղծած պատկերով աշխարհ ունենալու համար «մշակութային մարդու» մեր տեսակը մտադրությունները չափավորելու, սեփական ազատությունները սահմանափակելու և իր հնարավոր երջանկության մի մասը ինքնակամ զոհաբերելու գնով ստեղծեց կյանքը կազմակերպող ու կանոնակարգող մասնակի անվտանգության սոցիոմշակութային մի միջավայր<sup>1</sup>, որտեղ կարող էր դիմակայել իր ներսում ծվարած կենդանական բնագոյներին: Բայց վտանգը ոչ միայն իր այլև իր, իսկ կողմից կառուցարկված սոցիալական այն աշխարհի ներսում էր, որի զարգացման ամեն մի հաջորդ փուլում «կայունության արտադրություն» կազմակերպելու քաղաքակրթական, մշակութային, սոցիալական ու ազգային հիմունքները դառնում են ավելի հակասական ու հարբմբռնելի:

Ինչպես անցյալում, այնպես էլ քաղաքակրթական ու գաղափարական բախումների ու խորքային փոխակերպումների մեր ժամանակներում «կայունության արտադրությունը» ոչ միայն սոցիալական համակարգի արդյունավետ գործառության ելակետային նախադրյալ է, այլև ազգային ու պետական կյանքի կազմակերպվածության, արտաքին ու ներքին վտանգներն զգալու և կանխելու համակարգային ընկալունակության և հասարակության բարոյական հուսալիության գրավական: Հանգամանքներ, որոնք կանխորոշում են առօրյա կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման հիմնահարցի տեսական ու գործնական արդիականությունը:

**Բանալի բառեր** – *կյանքի մշակույթ, էմպիրիկ գաղափարախոսություն, ազգային ինքնություն, նախնիների աշխարհ, էթնոմշակութային ապաստարան, հուզական օբյեկտիվություն, հայեցողական օբյեկտիվություն, հիմունքների պարադոքս*

Ամենօրյա կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման ազգային մշակույթը (կենսափիլիսոփայությունը) որոշակի ծեսերի, սովորույթ-

<sup>1</sup> Տե՛ս Փրոյդ 3. Недовольство в культуре // Философские науки. М., 1989, № 1, էջ 101:

ների, ավանդույթների, արգելանքների և այլևայլ սահմանափակումներ ենթադրող նորմերի միջոցով հանրային կյանքը կառուցարկող ոչ ձևական ինստիտուտների մի օրգանական համակարգ է, որի առաջադրած «խաղի կանոնները», էթնոմշակութային ու սոցիոմշակութային սահմանափակումները, ժամանակի երեք չափումների միջև հնարավոր խզումները կանխելուց գատ, կանխորոշում են նաև տվյալ ազգի քաղաքակրթական ճկունությունը, մշակութային համասեռությունը, ապագային երևույթների արգելափակման կարողունակությունը և հետևաբար՝ պատմական հեռանկարն ու կենսունակությունը: Իբրև քաղաքակրթական ու սոցիալական պայմանների հարմարվելու մարդաբանական ու էթնոմշակութային ամբարված փորձի շտեմարան՝ մեր նախնիների կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման մշակույթը այս կամ այն չափով կանխորոշում է նաև մեր հոգևոր ու ֆիզիկական որակների առանձնահատկությունները, մեր հոգեկերտվածքը՝ այն պատմական նստվածքը, որի բնորոշ գծերից մեկը աշխարհն արժևորելու կամային (էթետիկական) ուղղվածությունն է:

Այդ մշակույթը ժողովրդի կենսափորձով ստուգված և հասարակության կողմից ընդունված, այդքանով էլ ողջախոհության մակարդակում ազգային ինքնության առանձնահատկությունները բնութագրող և ամենօրյա կյանքը կանոնակարգող էմպիրիկ մի գաղափարախոսություն է, որի մեջ արտացոլված են աշխարհում մեր գոյության եղանակն ու կերպը, համակեցության խաղի կանոնները, մի խոսքով՝ վարքի ու ապրելակերպի այն կողեքսը, որը միաժամանակ և՛ **հարկադրանք** է ենթադրում, և՛ **հարմարավետություն**<sup>2</sup>: Եվ դա բնական է, որովհետև մարդկային փոխհարաբերությունների կանոնակարգումը ենթադրում է առանձին մարդկանց որոշ ազատությունների և հնարավորությունների սահմանափակման հաշվին ստեղծել համակեցության հուսալի երաշխիքներ: Մեր պարագայում, օրինակ, սովորույթների, ավանդույթների, հավատի, դերային պարտավորությունների, մի խոսքով՝ ամենօրյա կյանքի նիստուկացի մանրամասների «աշխատակարգ» ունենալու հոգեբանական ու սոցիալական շարժառիթը եղել է մշակութային ու քաղաքակրթական բախումների կիզակետում մշտապես ապրող ազգի ինքնությունը պահպանելու, հնարավորինս հուսալի, հասկանալի և կանխատեսելի էթնոմշակութային և սոցիոմշակութային **«ապաստարան»** ունենալու անհրաժեշտությունը: Այն մասնավորապես ձևավորել է յուրայինների հարմարավետ ու հարազատ սոցիոմշակութային մի միջավայր, որտեղ ապրում ես «ինչպես բոլորը», որտեղ «դու նրանցից մեկն ես», և որտեղ վճռորոշը ոչ թե օրենքն է, այլ՝ ավանդույթը, ոչ թե **մարդը**, այլ՝ **անձը**: Պատահական չէ, որ կյանքի կազմակերպման հայկական մշակույթում մարդու բարոյական որպիսությունը ձևավորվել է

<sup>2</sup> Ст' у Аузан А. Экономика всего. Как институты определяют нашу жизнь. М., 2014, էջ 22-43:

«հորիզոնական ազգակցականության» ինստիտուտի սկզբունքով. ես՝ քեզ, դու՝ ինձ: Մի սկզբունք, որի հիման վրա էլ աստիճանաբար ձևավորվել է նաև «ուղղահայաց ազգակցականության» կյանքի մշակույթը, որի արժեքային միջուկը նախահայրն է, հայրենիքը, բնօրրանը և այլն:

Ազգային կեցության մակարդակում այդ «ապաստարանը» ունի գերակա մի կողմ, ինչը կանխորոշում է տվյալ համակեցության շրջանակներում ապրող մարդկանց աշխարհընկալման ու ըմբռնման բնույթն ու բովանդակությունը, այն էմպիրիկ կարգը, որի մեջ նրանք պետք է կողմնորոշվեն ու դիրքավորվեն: Կարելի է ասել, որ մարդկային մտածողությունը ամբողջովին կրում է այդ կենսափիլիսոփայության գաղափարախոսական համատեքստի ազդեցությունը<sup>3</sup>, ինչպես, օրինակ, չինական կյանքի մշակույթում տիրապետող է «հարմարվել աշխարհին», հնդկականում՝ «վախուստ աշխարհից», իսկ արևմտյանում՝ «տիրել աշխարհը» կենսադիրքորոշումները<sup>4</sup>, որոնց հիման վրա կարելի է որոշակի պատկերացում կազմել տվյալ ազգի կամ քաղաքակրթության գոյաբանական հիմունքների մասին և կանխորոշել նրան ներհատուկ կենսունակության էներգիայի «մետաֆիզիկական ավելցուկի» սպառման նախատրամադրվածությունը:

Այլ կերպ ասած՝ հոգեկերտվածքի մակարդակում յուրաքանչյուր ազգ ունի «փորձի ու սխալի» մեթոդով ստուգված ու ճշգրտված համակեցության մի ինքնատիպ «գաղափարախոսություն» կամ ամենօրյա կյանքի կազմակերպման սոցիոմշակութային համակարգ, որի շրջանակներում իռացիոնալն ու ռացիոնալը, զգացմունքն ու միտքը, սովորույթն ու իրավունքը դեռևս հստակ սահմանազատված չեն, և մարդկանց վարքի ուղղորդմանը երբեմն աննկատ մասնակցում են էթնիկ խորհրդանիշները (Էլիադե), տիրապետող այլաբանությունները (Ռիկյոր), արքետիպերը (Յունգ), արխաիկ նստվածքը (Ֆրոյդ) և այլն: Էլ չասած, որ մարդը չունի գենետիկորեն ներդրված վարքի նախասահմանված ռազմավարություն, և միայն մշակութային արքետիպերով կարելի է բացատրել, թե ինչու տարբեր էթնոկեցություններում կյանքի և մահվան, ազգակցականության, ընտանեկան հարաբերությունների, հավատարմության, յուրայինի և օտարի, հյուրընկալության և նմանատիպ այլ հարցերում տարբեր են սոցիոմշակութային վարքի հիմունքները:

Աշխարհի տեսական ու տրամաբանական կառույցը երբեք չի կարող լինիլ արտահայտել առօրյա կեցության մակարդակում ընթացող սոցիալական կյանքի ողջ խորությունը: Առավել ևս, որ սոցիալական կյանքը լինիլի գիտական բացատրության չի ենթարկվում, և երբեմն հարկ է լինում դիմել դարերի ընթացքում կուտակված այն հոգևոր-բա-

<sup>3</sup> Տե՛ս **Бергер П., Лукман Т.** Социальное конструирование реальности. М., 1995, էջ 22:

<sup>4</sup> Տե՛ս **Давидов Ю. Н.** «Картины мира» и типы рациональности (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) // **Вебер М.,** Избранные произведения. М., 1990, էջ 761-762:

րոյական փորձին, որն ինքնին մարդկային մեծագույն արժեքներից է<sup>5</sup>: Ի տարբերություն կեցության մյուս շերտերի, որոնք, որպես կանոն, հիպոթետիկ են ու հավանական, առօրյա կեցությունը կամ կենսաշխարհը (Հուսեոյ) ռեալ է, զգայելի, անմիջապես ապրվող և իր առընթեր հոգսով (Հայդեգեր), սոցիոմշակութային նորմերով ու սովորություններով մշտապես ուղղորդում է մեր վարքն ու գործունեությունը: Սա իմաստների մի աշխարհ է, որտեղ տարբեր խառնվածք, կրթություն, սոցիալական կարգավիճակ, շահեր ու նպատակներ ունեցող մարդիկ հուզական-հոգեբանական մակարդակում տարբեր կերպ են ընկալում, արժևորում և մեկնաբանում աշխարհը, և որտեղ խիստ կարևոր է հասկացած ու հասկացված լինելը, քանի որ տարբեր են նրանց կյանքի արտաքին հիմունքները, ճակատագրերը, սոցիալական ու քաղաքական իրադարձությունների հարուցած ընկալումներն ու դրանց ապրումները:

Եվ այնուամենայնիվ, ամենօրյա աշխարհը համակեցության կայուն և օրգանական համակարգ է, քանի որ նրան բնորոշ իմաստներն ու արժեքները ներքնապես կարգավորված են և գործառվում են մեծամասնության կողմից ընդունված էմպիրիկ գաղափարախոսության շրջանակներում՝ նպաստելով էթնոմշակութային և սոցիոմշակութային որոշակի տիպի և որոշակի ինքնության ձևավորմանը: Մի բան ակնհայտ է, որ առանց բոլորի կողմից ընդունված ավանդական ծիսական վարքի, առանց նախորդ սերունդների կյանքի մշակույթի փորձություն բռնած սկզբունքների, միայն արտաքին հիմունքներով, անգամ սոցիալքաղաքական հարկադրանքի մեխանիզմներով հնարավոր չէ հաստատել արդյունավետ գործառող ազգային համակեցություն: Հաջորդ սերունդների համար կյանքի կազմակերպման այդ մշակույթը աստիճանաբար վերաճում է ազգային ինքնագիտակցության՝ իրեն բնորոշ ճակատագրերի, պատմական հիշողության և լեզվամշակութային ընդհանրություններով, ինչպես նաև ազատության, հավասարության և արդարության միասնական հայեցակարգերով, որոնք էլ հենց կանխորոշում են ամենօրյա կյանքում մարդկանց միջև անձնական ու հանրային կապվածության էթնոմշակութային և սոցիոմշակութային հիմունքների առանձնահատկությունները:

Ի դեպ, հաշվի առնելով հայ ժողովրդի կյանքում պատմական ու աշխարհաքաղաքական անբարենպաստ հանգամանքների գործոնը, կարող ենք ասել, որ մեր պարագայում ինքնագիտակցությունը բնորոշող վերոհիշյալ ընդհանրությունները մշտապես «տեղայնացվել» և գործել են որպես ազգակցական-արյունակցական կապերի հիմունքներով ձևավորված համայնքավարական **«միկրոպետություններ»**, որոնցից յուրաքանչյուրն ունեցել է իրեն բնորոշ անձնական ու համայնքային կապվածության մշակույթի վրա կառուցված կյանքի կազմակերպ-

<sup>5</sup> Տե՛ս Кассирер Э. Опыт о человеке. М., 1998, էջ 530:

ման ու կանոնակարգման **ապակենտրոն** կենսաձև՝ իրեն հատուկ խորհրդապաշտական ու գործնապաշտական երկատված գիտակցությամբ, հուզական ու հայեցողական օբյեկտիվությամբ, տեղանքի հետ խորը կապվածությամբ, միայն իրենց առնչվող խնդիրներով, շահերով ու ժամանակի առընթեր հոգսերով: Համակեցության այդ առանձնահատուկ մշակույթը կարելի է բնութագրել որպես մշտապես սահմանային իրավիճակներում ապրող և քաղաքական կազմավորումից զրկված ժողովրդի կենսունակությունը հավաստող կյանքի կազմակերպման ազգային մի նախագիծ կամ, պատկերավոր ասած, **«ողջախոսության գաղափարախոսություն»**, որն անգամ քաղաքական ինքնիշխանության մեր օրերում երբեմն «հարություն» է առնում այն ուժերի կողմից, որոնք իշխանությունը պահելու կամ իշխանության հասնելու համար պարբերաբար հրապարակ են ներբերում հայրենակցականության և ազգակցականության ինստիտուտների հատվածապաշտական հակումների ողջ պաշարը՝ մեկ անգամ ևս հաստատելով, որ գաղափարախոսություններ ու ինստիտուտներ երբեմն ստեղծվում են ոչ թե հասարակական կյանքի ինքնակազմակերպման նկատառումներով, այլ իշխանության հավակնություններ ունեցող ուժերի քաղաքական շահերին ծառայեցնելու նպատակով<sup>6</sup>:

Բոլոր դեպքերում պարզ է, որ ամենօրյա աշխարհը ոչ միայն մարդակերպ է, այլև էթնոկերպ ու ազգակերպ, քանի որ, ֆիզիկական հիմունքներից բացի, ունի նաև տվյալ էթնոկեցությանը բնորոշ սոցիալական, մշակութային ու հոգեբանական հիմունքներ, որոնք սոցիալական մակարդակում արտահայտում են տվյալ ժողովրդի **քաղաքակրթական ոգին**, մշակույթի մակարդակում՝ **ինքնատիպության ոգին**, իսկ հոգեբանական մակարդակում՝ **ապրումների ոգին**: Ակնհայտ է նաև, որ այդ աշխարհը որքան «այստեղ ու հիմա» ապրող ժամանակակիցներին է պատկանում, նույնքան էլ նախնիներին ու հետնորդներին:

Նախնիների աշխարհը մեր անցյալի համայնապատկերը կերտած այն «ուրիշների» աշխարհն է, որոնց երբեմնի արված ու չարված, ավարտուն ու անավարտ, սխալ ու ճիշտ գործերն ու արարքները ազդում են ժամանակակից սերնդի կյանքի ու ճակատագրի վրա, բայց որոնց կյանքի ու ճակատագրի վրա ժամանակակիցները, հասկանալի պատճառներով, ազդելու հնարավորություն չունեն: Գոյություն ունի նաև մեկ այլ՝ հետնորդների ենթադրելի մի աշխարհ, որտեղ ապագայում ապրող «ուրիշների» մասին ժամանակակիցները թեև շատ աղոտ պատկերացումներ ունեն, բայց իրենց արված ու չարված, ավարտուն ու անավարտ, սխալ ու ճիշտ գործերով ու արարքներով այնուամենայնիվ կարող են որոշակի ազդեցություն թողնել նրանց կյանքի ու ճակա-

<sup>6</sup> St u **Дуглас Норт**. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М., 1997, էջ 33:

տագրի վրա<sup>7</sup>: Մեզանից առաջ ապրածները թեև շատ բան են ձեռնարկել, բայց նաև շատ բան անավարտ են թողել, կասեր Մենեկան, և ամեն հաջորդ սերունդ նախնիներից ժառանգում է որոշ չլուծված ու հետաձգված խնդիրներ և իր հերթին հետևորդներին ավանդում չլուծված ու հետաձգված նոր խնդիրներ: Անշուշտ, մենք կարող ենք գնահատել մեր նախնիներին, բայց չենք կարող նրանց փոխել, ինչպես որ մեր հետևորդները մեզ կգնահատեն, բայց փոխել չեն կարող: Թեև գնահատելու հնարավորությունն արդեն իսկ ինչ-որ բան նշանակում է, որովհետև ամեն հաջորդ սերունդ պատմության անդրադարձներում միայն կարող է իր համար պարզել, թե նախնիները անցյալում ինչպիսին չպետք է լինեին, որ իրենք այլ ճակատագիր ունենային, և ինչպիսին չպետք է իրենք լինեն, որ հետևորդները այլ ճակատագիր ունենան<sup>8</sup>:

Եվ այսպես, ազգային կյանքը շարունակական չէր լինի, եթե ամեն հաջորդ սերունդ չհենվեր նախորդ սերունդների կողմից ստեղծված ու փորձություն բռնած կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման մշակույթի և հենց իրենց նոր բարձունքների հասցնելու համար արված այն աշխատանքի վրա, որ նախնիները արել են առանց որևէ հույսի, թե երբևէ անձամբ կօգտվեն իրենց աշխատանքի պտուղներից<sup>9</sup>: Այդ տեսակետից ազգային կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման մշակույթի գլխավոր գործառույթներից մեկը սոցիոմշակութային համապատասխան կառույցների միջոցով ներազգային կյանքում սերունդների միջև ժառանգական կապն ու հաջորդականությունը պահպանելն ու ազգային ինքնության վերարտադրությունը կազմակերպելն է, առավել ևս, որ կյանքի կազմակերպման ազգային արժեքների համակարգն ավելի շատ ժառանգականության ձգտում ունի, քան փոփոխությունների հակում: Ասվածից հետևում է, որ հաջորդ սերունդները չեն կարող լիովին զանց առնել նախորդ սերունդների ժառանգած անցյալը, որովհետև այն այլևս պատկանում է ապրողներին:

Բայց նախնիների ճակատագիրը նույնությամբ չապրելու համար ամեն հաջորդ սերունդ պարտավոր է բացահայտել անցյալի չիրականացված հնարավորությունների պատճառները, որպեսզի իրենց համար առնվազն պարզեն «**ինչպիսին չպետք է լինել**» հարցի պատասխանը: Խնդիրն այն է, որ ազգային ինքնության շարունակականության տեսանկյունից ժամանակային ուղղահայացի կոորդինատում նախորդ և հաջորդ սերունդները նույնականություններ են, բայց պատմական հեռանկարի տեսանկյունից տարածական հորիզոնականում նախորդ և հաջորդ սերունդները չեն կարող լինել կրկնվող նույնականություն-

<sup>7</sup> Տե՛ս **Шюц А.** Избранное: Мир, святающийся смыслом. М., 2004, էջ 139:

<sup>8</sup> Տե՛ս **Է. Ա. Հարությունյան**, Մարդկային կեցության այլակերպումները, Եր., 2018, էջ 6:

<sup>9</sup> Տե՛ս **Кант И.** Идея универсальной истории с космополитической точки зрения (содержание основных утверждений) // **Кант И.** Сочинения в шести томах. М., 1966, т. 6, էջ 14:



ներ, քանի որ նախորդ սերնդի անցյալը չի կարող լինել հաջորդ սերնդի ապագան: Այլ կերպ ասած՝ քաղաքակրթական ու սոցիոմշակութային բնականոն ու երբեմն նաև «վթարային» փոխակերպումներին ժամանակին և համարժեք արձագանքելու և, որն առավել կարևոր է, ազգային կյանքի կենսունակության «մետաֆիզիկական պաշարը» այլընտրանքային իրավիճակներում կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման նոր մշակույթի վերածելու կենսական անհրաժեշտությունը ենթադրում է նաև ինքնության շարունակականության որոշ հիմունքների վերանայում, երբեմն նաև՝ բացասում:

Աշխարհն իրոք անվերջ փոխվում է, փոխվում են մարդկանց համոզմունքներն ու գաղափարները (սոցիալական գիտակցության դաշտ), ձևավորվում են բարոյական ու իրավական նոր կողմեր (նորմատիվ դաշտ), ծագում են խմբային կյանքի կազմակերպման նոր եղանակներ (կազմակերպությունների դաշտ), փոխվում է մարդկանց սոցիալական կարգավիճակը (դերային դաշտ), վերջապես փոխվում են նաև պատմական հանգամանքները (աշխարհաքաղաքական դաշտ), և ծագում են գոյատևման նոր խնդիրներ ու մարտահրավերներ: Մի ակնհայտ իրողություն, ինչից հետևում է, որ քաղաքակրթական ու սոցիոմշակութային շրջադարձերի բեկումնային փուլերում լուսանցքային մի անձար կարգավիճակի չհամակերպվելու համար մենք երբեմն պարտավոր ենք վերանայել կյանքի կազմակերպման մշակույթի գոյության ներքին հիմունքները և նորից գրել մեր ազգային պատմության այն տարեգրությունը, որ նախնիները այնպես ջանադրաբար շարադրել ու մեզ են թողել զանազան պատումների տեսքով:

Եվ իրոք, մշտապես հարահոս ու փոխակերպվող այս աշխարհում համակեցության ազգային մշակույթը ոչ միայն սերունդների ժառանգական կապի պահպանման գործառույթ ունի, ինչը ինքնին ենթադրելի է, այլև հաջորդ սերնդին ապագային միտված նախագծեր առաջադրելու և իռացիոնալ պատրանքներից ու արարողակարգերից, բարքերից ու սովորություններից ձերբազատելու գործառույթ: Հետևաբար, ազգային կյանքը շարունակական չէր լինի, եթե ամեն հաջորդ սերունդ բավարարվեր ու անվերապահորեն ենթարկվեր նախորդ սերունդների կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման մշակույթի տրամաբանությանը: Ինչ-որ իմաստով կարելի է ասել, որ նախնիներից ժառանգություն ստացած կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման ամեն մի մշակույթ ոչ միայն հաջորդ սերնդի ինքնության վավերականությունը փաստող նախապայման է, այլև հակապայման:

Այս երևույթը կարելի է անվանել կյանքի մշակույթի **«հիմունքների բացահայտման պարադոքս»**: Խնդիրն այն է, որ կյանքի մշակույթը մի կողմից ձևավորվում է համակեցության կազմակերպման սոցիալ-քաղաքական եղանակի համատեքստում, և այդ իմաստով նրա գոյության հիմունքները նախապես արտաքին են և իրենից դուրս, մյուս կողմից,

սակայն, համակեցության կազմակերպման սոցիալ-քաղաքական եղանակը ձևավորվում է հենց կյանքի կազմակերպման մշակույթի տրամաբանության և սկզբունքների համատեքստում, և հետևաբար՝ նրա գոյության հիմունքները ևս նախապես արտաքին են և իրենից դուրս: Դժվար չէ նկատել, որ երկու դեպքում էլ խնդիրը արտաքին հիմունքները ներքին հիմունքներ դարձնելն է:

Հիմունքների այդ պարադոքսալ հակադրամիասնությունից կարելի է եզրակացնել, որ կյանքի մշակույթը գոյության ներքին հիմունքներու ներքին տրամաբանություն կարող է ունենալ միայն արտաքին հիմունքները, այսինքն՝ համակեցության կազմակերպման սոցիալ-քաղաքական եղանակը իր սկզբունքներին հարմարեցնելու և այն իր գոյության ներքին հիմունքներ դարձնելու միջոցով: Առավել ևս, որ մշակութային կեցությունը գործունեական կեցություն է և ենթադրում է սոցիալապես կազմակերպվելու որոշակի ձև ու եղանակ, ինչպես, օրինակ, բողոքական էթիկան նպաստեց կապիտալիզմի ոգու ծավալմանը (Մ. Վեբեր), քանի որ երկու դեպքում էլ ենթական մարդու սոցիոմշակութային մի տեսակ էր, ով հենց ինքն էր իր ձախողումների ու հաջողությունների պատասխանատուն և իր բարոյական ու սոցիալական ճակատագրի կերտողը: Վերջիվերջո, շուկայի բացահայտած «ճշմարտությունները» կարող են ընկալվել միայն այն հասարակությունում, որտեղ գլխավոր դերակատարը համապատասխան կյանքի մշակույթով օժտված «տնտեսական մարդն» է:

Բայց սոցիալական կեցությունը ևս գործունեական կեցություն է, և սոցիալապես կազմակերպվելու եղանակը ենթադրում է կյանքի կազմակերպման իր բնույթին համապատասխան մշակութային հիմունքներ, եթե անգամ դրա համար անհրաժեշտ լինի «մշակութային հեղափոխություն» անել (ԽՍՀՄ), և այն շարունակել այնքան ժամանակ, մինչև հասարակական գիտակցության մեջ համակեցության այդ նոր կարգը կրնկալվի ոչ թե որպես **«պարտադրանքի մշակույթ»**, այլ **«համոզմունքի մշակույթ»**, իսկ **«ենթարկվելու իրավունքը»**՝ **«մասնակցելու իրավունք»**: Մի բան ակնհայտ է, որ ազատականության կամ համայնավարության բացահայտած «ճշմարտությունները» ընկալել կարող են միայն այն հասարակություններում, որտեղ գլխավոր դերակատարը կամ համապատասխան կյանքի մշակույթով օժտված «տնտեսական մարդն» է, կամ մասնավոր սեփականությունից զուրկ «խորհրդային քաղաքացին»: Թե ինչ մեթոդներով ու եղանակով է իրագործվում այս կամ այն մշակութային հեղափոխությունը, քննարկման հարց է, բայց մի բան ակնհայտ է, որ կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման տեսակետից սկզբունքային նշանակություն ունի մշակութային ու քաղաքական նույնականության հիմունքների համապատասխանությունը, հակառակ դեպքում՝ կողմերից մեկը կարող է խոչընդոտել մյուսի բնականոն զարգացումը: Այն, որ Արևելքին բնորոշ կյանքի կազմա-

կերպման մշակույթ ունեցող գրեթե բոլոր երկրներում ձախողվել ու ձախողվում են արևմտյան արժեհամակարգի «արտահանման ու պարտադրման» քաղաքականությունը, մեկ անգամ ևս հաստատում է, որ առանց էթնոմշակութային ու սոցիոմշակութային համապատասխան ներքին հիմունքների, այսինքն՝ առանց համապատասխան կյանքի մշակույթի, միայն քաղաքական պարտադրանքներով հնարավոր չէ փոխել երկրի ու ժողովրդի կեցության եղանակն ու բնական-քաղաքակրթական կողմնորոշումը: Ի դեպ, փոխադարձաբար ներքին հիմունքներ դառնալու ու դարձնելու՝ մշակույթի և սոցիալականության այդ «հավակնությունները» երկուստեք կարևոր նշանակություն ունեն, քանի որ կյանքի մշակույթը այդ կերպ ձեռք է բերում **պետական հովանավորություն**, իսկ պետությունը՝ **մշակութային օրինականություն** (լեզվի տիրությունը):

Բնական աշխարհում մարդը չունի կեցության գոյաբանական երաշխիքներ, այսինքն՝ բնական կյանքով ապրելու բավարար հիմունքներ, և իր գոյաբանական փխրունությունը կամքի վերածելու ճանապարհին նախաբնիկ աշխարհը հոչակում է տակավին անավարտ իրադարձություն և բնական հանգամանքներից իր «նվաստացուցիչ» ենթակայությունը փոխելու և իր նույնքան նախաբնիկ թերությունները պարտակելու նպատակով ձեռնարկում է աշխարհի մշակութակերտման տակավին անավարտ մի «գործ», ինչի արդյունքում նա ի վերջո ձեռք բերեց սոցիալական հիմունքներ: Այս իմաստով սոցիալականությունն ու մշակույթը իրոք հավասարագոր մարդաբանական հիմունքներ են: Եթե հաշվի առնենք նաև, որ լայն իմաստով մշակույթն այն ամենն է, ինչը ստեղծվել է մարդկային գործունեությամբ, ապա կարող ենք ասել, որ սոցիալականը հենց մարդկային գործունեության արդյունքում ստեղծված «մշակութային աշխարհն է», որտեղ ամեն հաջորդ սերունդ մի կողմից օգտվում է նախորդ սերունդների ստեղծած մշակութային միջավայրից, մյուս կողմից՝ ստեղծում է նյութական ու հոգևոր նոր մշակույթ, և հետևաբար՝ իրեն բնորոշ աշխարհայացքով ու գաղափարախոսությամբ օժտված նոր սոցիալականություն:

Քաղաքակրթության համատեքստում մշակութային ու սոցիալական հիմունքները ձևավորում են կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման մի համակարգ, որն էլ հենց ուրվագծում է աշխարհի ազգային համայնապատկերը և մարդու ազգային-քաղաքակրթական տեսակը: Մեր պարագայում, օրինակ, կյանքի այդ մշակույթը ձևավորել է նախաձեռնող, ձեռներեց, արարող, հնարամիտ ու կամային, պատկերավոր ասած՝ ազգային կենսունակության քաղաքակրթական պաշարը իր մեջ ամբարած մարդու մի տեսակ, ով, սակայն, իր հայկականության շարունակականությունն ապահովելու և ինքնությունը պահպանելու համար երբեմն ստիպված է եղել ինքնակամ կամ ավանդույթի ուժով հաշվի առնել իր գոյության ազգային-էկզիստենցիալ չափումների ա-

ռանձնահատկությունները և գործել իբրև անցյալի ավանդույթների մեջ «արմատավորված» ու ազգակցականության հիմունքներով կանոնակարգված կյանքի ենթակա:

Առեղծվածային մի երկվություն, ինչը Արևելքի և Արևմուտքի միջև միջանկյալ դիրքի պատճառով որոշակի «փխրունություն» է հաղորդել մեր ունեցած քաղաքակրթական համադրությանը, և մեզ հավասարապես «սպասարկում» են ինչպես սովորույթին, այնպես էլ օրենքին ապավինող կյանքի կազմակերպման մշակույթները, երբ «այստեղ ու հիմա» տիրապետող հանգամանքներից ելնելով՝ մի դեպքում կարող ենք սոսկ ըմբռնումով ապրել անդեմ, անանուն և «կենսագրական արխիվ չունեցող» ոմն մի վերացական **«մարդու իրավունքների»** ոտնահարման փաստը և ընդվզել ու վիճարկել մեկ այլ դեպքում, երբ խնդիրն առնչվում է դիմավոր, ծանոթ, ազգակից ու ընկեր **«անձի իրավունքներին»**: Հուզականի և հայեցողականի մի տարօրինակ խառնուրդ, երբ կյանքի կանոնակարգման միևնույն մշակույթի շրջանակներում միաժամանակ գործում են հաճախ միմյանց փոխբացառող՝ «պարփակ» ու «ազատական» քաղաքակրթություններին բնորոշ արժեհամակարգեր, որոնք ոչ միայն տարբորոված չեն, այլև խաղաղ գոյակցում են ազգային Հոգու (խոսցիոնալ-կոլեկտիվապաշտական) և ազգային Ոգու (ռացիոնալ-անհատապաշտական) մակարդակներում: Իրոք, առեղծվածային մի երկվություն, երբ Հոգու և Ոգու հիմունքներով շաղախված կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման մշակույթի շրջանակներում մի դեպքում աշխարհայացքային կողմնորոշիչ է անհատական-խոսցիոնալ կենսափորձը, այսինքն՝ այն **«հուզական օբյեկտիվությունը»**, երբ աշխարհին իր մեջ ապրող մարդը երբեմն ներառվում է անգամ իրեն չառնչվող դեպքերի ու դեմքերի, իրադարձությունների ու պատահարների հուզական մանրամասների մեջ և դրանք ապրում իբրև իր կյանքին վերաբերող կենսական մանրամասներ, իսկ մեկ այլ պարագայում՝ անձնականից վերացարկված տեխնիկական ռացիոնալիզմը, այսինքն՝ այն **«հայեցողական օբյեկտիվությունը»**, երբ դեպքերն ու դեմքերը, իրադարձություններն ու պատահարները ընթանում են իրենից դուրս գտնվող վերացական մի աշխարհում, որտեղ նաև գործում են իրեն չառնչվող անանձնական նորմեր ու կանոններ<sup>10</sup>:

Արդեն ասվեց, որ մեր հուզական կամ հայեցողական օբյեկտիվությունը ածանցյալ է «այստեղ ու հիմա» հանգրվանի քաղաքակրթական կոորդինատներից, թեև հարկ է նկատել, որ մեր ազգային պատմության շրջադարձային փուլերին առնչվող պատումների գլխավոր դերակատարները (Հայկ, Արա Գեղեցիկ, Վարդան Մամիկոնյան, Մասունցի Դավիթ և այլք), որպես կանոն, հուզական օբյեկտիվության կրողներ են, որոնք նաև մշտապես «այստեղ ու հիմա» են՝ մեզ հետ ու

<sup>10</sup> См. у Ицхокин А. А. Релятивистская теория социальной ценности и «свободная от ценности» теория социальной организации, // Социологический журнал, 1995, № 3, էջ 86-87:

մեր ներսում, և նրանց կառուցարկած աշխարհից դժվար է դուրս գալ, որովհետև երբեմն ավելի հեշտ է սեփական կյանքն ընկալել ու իմաստավորել ըստ **սյուժեի օրենքի** և հերթական անգամ ապրել նախնիների ապրած «բարոյական հաղթանակների» բերկրանքը, քան հակադրվել այդ պատումներին և պատմության անդրադարձներում վերջապես հասկանալ, թե «ինչպիսին չպետք է լինել»:

Քաղաքակրթական առումով հուզական օբյեկտիվության վրա կառուցարկված ավանդական-կուլտիվապաշտական կյանքի կազմակերպման մշակույթի իրավասությունների, ինչպես նաև վարքի բարոյական ու դավանաբանական նորմերի ինստիտուցիոնալ վերահսկումը իրականացվում է քաղաքական և հոգևոր վերնախավերի կողմից, որոնք ավանդույթներն ընկալում են որպես հեռվից հեռու հետնորդների վարքն ու պահվածքը զսպող **«սթափության ձայն»**, իսկ իրենց՝ պահպան կորպուսի մարտիկներ, որոնք նաև օժտված են նախնիների պատգամները մեկնաբանելու լիազորություններով: Այլ կերպ ասած՝ նման պարփակ համակարգերում մարդը փաստորեն պարտավոր է ենթարկվել կյանքի կանոնակարգման մի մշակույթի, որի մեկնաբանման հարցում ոչ միայն մասնակցություն չունի և ոչ միայն իր վարքը պետք է հարմարեցնի ուրիշներին, այլև ուրիշների ձևավորած նորմերով ենթարկվի ուրիշներին: Սա նշանակում է, որ հուզական օբյեկտիվության և ավանդույթների վրա խարսխված կյանքի կանոնակարգման մշակույթը ոչ միայն որոշակի բռնություն է գործադրում ազգային ինքնության ձևավորման վրա, այլև ազգային առանձնահատկությունները դարձնում է սոցիալական կյանքի զարգացման գլխավոր գործոն՝ փակելով քաղաքակրթական ու համամարդկային փորձի յուրացման հնարավոր ուղիները: Մինչդեռ հայեցողական օբյեկտիվության վրա խարսխված ազատական-անհատապաշտական կյանքի մշակույթի ձևն ու եղանակը որոշակի նախապատվություններով ու նախասիրություններով դեկավարվող մարդու ընտրության առարկա են:

Սա կարևոր հանգամանք է, որովհետև ժողովրդի պատմությունը այն ժամանակ է սկսվում, երբ նրա մշակույթը սկսում է ծավալվել որոշակի քաղաքակրթական ձևի մեջ: Այդ ձևը պատմամշակութային մի ինքնատիպ գերհամակարգ է, որին պատկանելու համար պետք է ունենալ սոցիոմշակութային համապատասխան կոդ (հոգևոր արժեքներ, մտածելակերպ, կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման մոդել և այլն): Ի վերջո, քաղաքակրթությունները կազմավորվում են միևնույն ոլորտում ապրող ժողովուրդների և մշակույթների փոխազդեցության ընթացքում և ձևավորում համընդհարողության մասնիկ լինելու գիտակցություն<sup>11</sup>: Այդ իմաստով, օրինակ, դարեր շարունակ ապրելով քաղաքակրթական ու մշակութային տարբեր ազդեցությունների գոտում, հայ

<sup>11</sup> Стé u **Тойнби** А. Постигание истории. М., 1991, էջ 20:

ժողովուրդը իր «**բացվածության**» շնորհիվ ձեռք է բերել այս ու այլ քաղաքակրթական ընդհանրությունների մասնիկ լինելու և կեցության պայմաններին հարմարվելու հատուկ մի օժտվածություն, ինչը նրան հնարավորություն է տվել կեցության արտաքին-օտար հիմունքները ծառայեցնելու իբրև գոյության ներքին հիմունքներ, «օտարների» մեջ մնալ «յուրային» ներազգային կյանքում պահպանելով համակեցության կազմակերպման սեփական մշակույթի ձևերն ու եղանակները և դեռ խուսափելով, ինչպես Թոյնբին կասեր, անցյալից մնացած «**մատուների ձևով գոյատևողի**» վտանգից: Մի բան ակնհայտ է սակայն, որ կյանքի կազմակերպման հայկական մշակույթը թեև կոլեկտիվապաշտական դասական մշակույթների համեմատ ավելի ազատական է, բայց անհատապաշտական դասական մշակույթների համեմատ ավելի պահպանողական: Խնդիրն այն է, որ երկու իրարամերժ «աշխարհների» սահմանագծում ապրող հայ ժողովրդի կյանքի մշակույթին թեև խորթ չեն ո՛չ արևելյան (կոլեկտիվապաշտություն, ավանդապաշտություն, հավասարություն և այլն), ո՛չ էլ արևմտյան (անհատապաշտություն, նորարարություն, նպատակահարմարություն և այլն) կյանքի կանոնակարգման մշակույթների արժեքները, բայց վճռորոշն, այնուամենայնիվ, արդարությունն է կամ հախուռն հեղափոխականությունը: Մա չէ՞ պատճառն արդյոք, որ մենք, երբեմն անտեսելով մեր ազգային շահերը, միշտ այնտեղ ենք, որտեղ աշխարհի բարեփոխման և արդարության հաստատման գաղափարներ են թևածում:

Խնդիրն այն է, որ ամեն մի մշակույթ հիմնված է մի նախնական իրադարձություն - հանդիպման վրա, որն էլ դառնում է տիեզերքի նրա ըմբռնման հիմքը<sup>12</sup>: Եվ որովհետև հայ ժողովրդի պարագայում այդ բախտորոշ նախնական հանդիպումը եղել է երկու քաղաքակրթությունների կողորդինատների հատման կետում, այդ պատճառով էլ աշխարհը ներքին ու արտաքին տարածքների բաժանող հայկական կյանքի մշակույթի ենթական (յուրային-օտար) մշտապես առաջնագծում է և մշտապես տատանվում է աշխարհի հուզական ու հայեցողական օբյեկտիվությունների միջև: Բայց քաղաքակրթական այդ հանդիպումը կարևոր էր նաև այն իմաստով, որ եթե էթնոկեցության մակարդակում մշակույթի ազգագրական շերտերը ավանդույթի ուժով ընդամենը վերարտադրվում են, ապա քաղաքակրթական շերտի միջոցով ազգային մշակույթը հնարավորություն է ստանում ծավալվելու «պատմականորեն **նորանոր** ձևերի մեջ»<sup>13</sup>: Մեր պարագայում յուրայինի և օտարի, այս դեպքում՝ կյանքի կազմակերպման տարբեր մշակույթների նախնական հանդիպումը իրոք բախտորոշ նշանակություն է ունեցել (և ունի), քանի որ արտաքին աշխարհի «հայելու» մեջ «մեր» և «նրանց» աշխարհների կյանքի դրվածքի ընդհանրությունների ու տարբերակիչ առանձնա-

<sup>12</sup> Տե՛ս **Бугер М.** Два образа веры. М., 1995, էջ 17:

<sup>13</sup> **Հ. Ա. Գևորգյան**, Փիլիսոփայություն. պատմություն. մշակույթ, Եր., 2005, էջ 426:

հատկությունների արտացոլանքում ոչ միայն ճանաչեցինք մեր ինքնատիպությունը, այլև հասկացանք արտաքին աշխարհի ուրիշությունը և նրա հետ հարաբերակցվելու ռազմավարության անհրաժեշտությունը: Առավել ևս, որ քաղաքակրթական ճակատագրի տեսանկյունից այդ ուրիշի ով և ինչպիսին լինելը շատ կարևոր է, քանի որ կանխորոշում է տվյալ «մենքի» կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման մշակութային աշխարհայացքային հիմունքների բովանդակությունը:

**ЭДВАРД АРУТЮНЯН – Эмоциональная и созерцательная культура жизни: парадокс выявления основ.** – В статье культура организации и регламентации повседневной жизни рассматривается как эмпирическая идеология, отражающая цивилизационный дух народа на социальном уровне, дух самобытности - на культурном уровне и дух переживания - на психологическом уровне. Рассматриваются также некоторые особенности организации армянского общества на уровнях души (эмоциональная объективность) и духа (созерцательная объективность).

**Ключевые слова:** культура жизни, эмпирическая идеология, национальная идентичность, мир предков, этнокультурное убежище, эмоциональная объективность, созерцательная объективность, парадокс основ

**EDVARD HARUTYUNYAN – Emotional and Contemplative Culture of Life: the Paradox of Revealing the Basics.** – In the article, the culture of organization and regulation of everyday life is considered as an empirical ideology that reflects the civilized spirit of the people at the social level, the spirit of identity at the cultural level and the spirit of experience at the psychological level. Some features of the organization of the Armenian society at the levels of the soul (emotional objectivity) and spirit (contemplative objectivity) are also considered.

**Key words:** culture of life, empirical ideology, national identity, world of ancestors, ethno-cultural refuge, emotional objectivity, deliberative objectivity, paradox of fundamentals

**ԱՆԴԵՄՈՒԹՅԱՆ ՍՈՑԻՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԴԻՄԱՆԿԱՐԸ  
«ԶՈՐԱՆՈՑԻ ՄԱՐԴԸ»**

**ՕՎՍԱՆՆԱ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ**

Համաշխարհայնացման գործընթացների արդի ժամանակաշրջանում, երբ մարդկությունը մտել է կազմաքանդումների մի ֆորսմաժորային փուլ, երբ դիմագրկվում և խարխլվում են կառուցվածքային որոշակիություն ունեցող բազմաթիվ իրողություններ, մարդը ստիպված է վերադասավորվել սոցիալական նոր միջավայրում, յուրացնել վերջինիս ընձեռած հնարավորությունները, փորձարկել սոցիալական զանազան դերեր, ընկալել իրենից անկախ իր հետ տեղի ունեցող այլակերպումներն ու փոխակերպումները, նորովի չափազրել իր սոցիալական տեղը և նախագծել սեփական կյանքը: Անտարակույս, որպեսզի ժամանակակից մարդը չվերածվի «գորանոցի մարդու», շատ ավելի մեծ ջանքեր պետք է գործադրի իր անհատականությունը պահպանելու համար, քանի որ ստեղծված սոցիոմշակութային իրավիճակում նա գործնականում չունի անառարկելի սահմանափակումներ կամ արգելքներ, այլ ընդհակառակը՝ այս խայտաբղետ աշխարհը մշտապես հրահրում և բորբոքում է նոր պահանջումներ, ցանկություններ ու կարիքներ:

Հոդվածում վերլուծության է ենթարկվում անդեմոսթյան սոցիոմշակութային դիմանկարը, վերջինիս համատեքստում՝ «գորանոցի մարդը», նրա ձևավորմանը նպաստող քաղաքակրթական զարգացումներն ու փոխակերպումները, ինչպես նաև հասարակական գործընթացների վրա նրա ունեցած դերի ու ազդեցությունների վերաբերյալ մի շարք խնդիրներ:

**Բանալի բառեր** – *ցանցային հասարակություն, բեմականացված հասարակություն, անհատապաշտություն, զանգվածայնացում, անդեմոսթյուն, «գորանոցի մարդ», «ամբոխի մարդ», դեր, դիմակ*

**Մենք պետք է առաջ ընթանանք և ամեն ինչ սկսենք սկզբից՝  
մարդ-անհատի ձևավորումից, եթե միայն ուզում ենք,  
որ մեզանում վերստին մեծ հոգիներ ու գորեղ այրեր ծնվեն,  
որ կարող լինեն հրաշակերտելու և երաշխավորելու մեր ապագան...  
*Հերման Հեսսե***

Հին ու բարի այս երկիրը, որտեղ ամերևույթ «մենք մեր տանն ենք», մտերմիկ ու հարազատ, նաև անհայտության, անորոշությունների ու անսպասելի կերպափոխումների մի աշխարհ է, որտեղ մենք հարկադրված ենք պարբերաբար վերանայել ու փոխել մեր կյանքի ծրա-



գիրն ու համակեցության կարգը: Մենք մեր տանն ենք, որը, սակայն, ունի գոյության սեփական հիմունքները և մեզ համար երբեմն անհասկանալի պատճառներով ներքնապես «այլակերպվելու» հակումներ է դրսևորում: Ու թեև աշխարհը «տուն է ինքնին», բայց մենք ուզում ենք այն դարձնել մեր նախապատվությունների ու նախասիրությունների առարկան՝ սեփականաշնորհված ու հնազանդ: Սակայն մեր մտադրությունների ու սոցիալական կյանքի զարգացման ներքին տրամաբանության միջև համընկնումները, որպես կանոն, եզակի բացառությունների շարքից են, և մենք չենք կարող անտեսել սոցիալական աշխարհի ձևավորած իրողությունները: Նաև այն պարզ պատճառով, որ մենք սոցիալական կենդանի ենք:

Եվ իրոք, արագ կերպափոխվող այս աշխարհը երբեմն մեզ հուշում ու պարտադրում է համակերպվել ու հարմարվել մեր կամքից անկախ ձևավորվող սոցիոմշակութային նոր իրողություններին, երբեմն ընդվզել աննպաստ հանգամանքների դեմ կամ դրանք վիճարկել և, ինչպես ասում են, վերադասավորվել սոցիալական միջավայրի **չուրացված տարբերակներում**: Աշխարհն այլևս «հոսող իրականություն» է, և հոսանքին համընթաց առաջ շարժվելու համար մեզանից պահանջվում է որոշակի ձկունություն, ինքնորոշվելու և արագ կողմնորոշվելու և, որ ավելի կարևոր է, ընտրություն կատարելու կամք ու վճռականություն: Ինչ խոսք, հնարավոր տարբերակների բազմազանության մեջ դժվար է կողմնորոշվել ու ճիշտ ընտրություն կատարել, բայց, ինչպես ասում են, այլընտրանքային այս աշխարհում մենք, ընտրությունից բացի, այլ ընտրություն չունենք: Ու թեև ինքն իրեն կերտող մարդը ինչ-որ չափով նաև իր կյանքի սցենարի հեղինակն է, բայց, մեծ հաշվով, այդ կյանքը նաև հանրային պարտականությունների մի տեքստ է, «որի մեջ մարդն այլևս և գլխավորապես ոչ թե աստվածային հորինվածք է կամ կենսաբանական թրթիռների մի կատարյալ ներդաշնակություն, այլ տանելի կամ անտանելի ինչ-որ սոցիալական ճակատագրի մարմնավորում»<sup>1</sup>:

Ակնհայտ փաստ է, որ մարդը սոցիալական աշխարհը ճանաչում և յուրացնում է հանրային ու խմբային արժեքների, ավանդույթների, սովորույթների, իդեալների և մշակութային զանազան հաստատությունների օգնությամբ: Դա սոցիոմշակութային այն համատեքստն է, որն ազդում է մարդու արժեքային կողմնորոշումների, կենսադիրքորոշումների ու ինքնագիտակցության վրա՝ ձևավորելով աշխարհայացքային այն համայնապատկերը, որից ելնելով՝ կարելի է որոշակի պատկերացում կազմել նրա քաղաքակրթական պատկանելության, ինքնության, կյանքի կանոնակարգման մշակույթի որպիսության և հետևաբար՝ սոցիալական դիրքավորման մասին:

<sup>1</sup> Է. Ա. Հարությունյան, Մարդկային կեցության այլակերպումները, Եր., 2018, էջ 45:

Ինչպես նշեցինք, ժամանակակից քաղաքակրթությունը ներքաշվել է «արագ ժամանակի» հորձանուտի մեջ, և իրադարձություններն ու իրողությունները կորցրել ու կորցնում են իրենց տևողունակությունն ու որակական որոշակիությունը: Կյանքն ասես վերածվել է փոխառնչություններից գուրկ հպանցիկ դրվագների անվերջանալի մի տեսարանի, որը ոչ սյուժե ունի, ոչ էլ կանխատեսելի տրամաբանություն: Ինքնին հասկանալի է, որ ոչ թե ժամանակակից աշխարհի տեսարանն է փոխվել, այլ շրջանառության մեջ են դրվել մարդկային հոգու կրթերի սանձման կամ պարպման ներքին նոր հիմունքներ, որոնք արմատապես փոխում են երբեմնի գործող համակեցության սկզբունքների, ինքնության և նույնականության սոցիոմշակութային հիմունքների բնույթն ու բովանդակությունը, մարդու սոցիալական դիմանկարը, մի խոսքով՝ երբեմնի պարփակ ու ավանդական հասարակություններին բնորոշ այն «ներքին փակվածությունը», որը նաև օտարին սահմանազատում էր յուրայինից, հանրային կյանքը՝ անձնականից, զանգվածայինը՝ անհատականից, դեմքը՝ դիմակից:

Մրանք ժամանակակից քաղաքակրթության ոգին բնութագրող այն միտումներն են, որոնց արդյունքում որոշակիությունը փոխակերպվում է անորոշության, դիմավորությունը՝ անդեմության, ձևավորվում է միաչափ հասարակության և միաչափ մարդու մի աշխարհ, որտեղ սեփական ներաշխարհի մեջ ներսուզվելու և «ինքն իրեն ձեռք բերելու» համար կանգ առնելու և կենտրոնանալու պայման ու ժամանակ այլևս նախատեսված չէ<sup>2</sup>: Եթե արդյունաբերական քաղաքակրթության ձևավորած աշխարհի կառուցվածքում կողմնորոշիչ էին «կենտրոնի» և «ծայրամասի» կոորդինատները, ապա ժամանակակից տեղեկատվական քաղաքակրթությունը ձևավորել է կոորդինատներից գուրկ, ցանցերից ու հոսքերից հյուսված մի սարդոստայն<sup>3</sup>, որի մեջ խճճված սոցիալական ինստիտուտները, գաղափարները, իրերն ու մարդիկ ասես կեղծանմանակումներ (սիմուլյակր) լինեն, որոնց հիմնական կարգավիճակը, պատկերավոր ասած, «անօթևանությունն է»<sup>4</sup>: Իրական ու ցանցային համատարած «քոչվորությունը», ինչը հետարդիականության հիմնական բնութագրերից է, նստակյաց, շրջապատի կողմից ճանաչված և հետևաբար՝ հանրային վերահսկողության ենթակա մարդուն ազատագրեց ավանդույթների, սովորույթների ուժով ձևավորված մշակութային զանազան հաստատությունների վերահսկողությունից և նետեց խճանկարային մի աշխարհ, որտեղ նա հնարավորություն ունի հրաժարվելու կենսագրությունից, խմբագրելու այն և դառնալու «անց-

<sup>2</sup> Տե՛ս **Мунье Э.** Персонализм, Французская философия и эстетика XX века, М., 1995, էջ 150:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Урри Дж.** Мобильности. М., 2012, էջ 23-24:

<sup>4</sup> **Berger P.L., Berger B., Kellner H.**, The Homeless Mind: Modernization and Consciousness, N.Y., 1974, p. 258.

յալ չունեցող» հանրության լիարժեք անդամ: Այն աշխարհը, որտեղ նա դեռ հնարավորություն ուներ հաղորդակցվելու անցյալի հետ, խուսափելու «այստեղ ու հիմա» ընթացող համահարթումների մամլիչի տակ մնալու վտանգներից, մի խոսքով՝ մնալու դիմավոր մեկը, որը թեև ժամանակի մեջ նախնիների ինքնության կրողն էր, բայց ուներ տարածության մեջ իր անհատականությունը դրսևորելու ներքին ազատություն, այլևս անցյալում է: Փաստորեն, հետարդիականությունը մարդուն հանեց «մշակութային ապաստարաններից», բայց փակեց «անդեմության գորանոցներում», որտեղ միմյանցից չտարբերվող հավաքակա- նություններին «ամբոխ» են անվանում: Այս առնչությամբ է. Թոֆլերը իրավացիորեն նկատում է, որ զանգվածային հասարակությանը բնորոշ անդեմ մարդու ձևավորման պատճառներից մեկն էլ այն է, որ արդի քաղաքակրթությունը անհատներին կամ մոդուլային մարդուն «արտադրում» է մեկանգամյա օգտագործման իրերի նմանությամբ<sup>5</sup>:

Հետարդիականության սոցիոմշակութային համայնապատկերի հպանցիկ ուրվանկարն իսկ վկայում է, որ մարդկությունը մտել է կազմաքանդումների մի անկանխատեսելի փուլ, երբ տնտեսական, քաղաքական, սոցիալական ու հոգևոր համաշխարհային այս նոր «հալոցքը» վարարումների իր հորձանուտի մեջ է առել ու դիմագրկում է կառուցվածքային որոշակիություն ունեցող բոլոր կարգի կենսական իրողությունները, ինչի պատճառով կյանքն այլևս ընթանում է «փախչող իրականության» (Է. Գիդդենս) կամ «հոսող արդիականության» (Ջ. Բաուման) հունով: Այն, ինչ նախկինում մի խմբի ճակատագիր էր, այսօր շատ վերապահումներով բաշխվում է, այսպես ասած, կենսագրական սկզբունքով<sup>6</sup>: Պարզ ասած՝ սոցիալական անհավասարության հակասություններն ի հայտ են գալիս որպես մեկ կենսագրության տարբեր փուլերի հակասություններ:

Մարդկության ողջ պատմությունը փաստում է, որ ավանդույթներն ու սովորույթները, «փորձի ու սխալի» մեթոդով քննություն բռնած համակեցության բարոյական հիմունքների ամբողջությունը բնութագրում են հասարակական օրգանիզմի իմունային համակարգի կենսունակությունն ու «սոցիոմշակութային ախտահարումներին» դիմակայելու կարողունակությունը: Ազատականությունը, ժողովրդավարությունն ու անհատի առաջնայնության սկզբունքը, որոնք ընկած են արևմտյան արդի քաղաքակրթության հիմքում, ինչ խոսք, իրենց հետ բերեցին կյանքի և համակեցության կազմակերպման մի նոր և առաջադիմական մշակույթ, որի արժեհամակարգում այսօր էլ առինքնող են ազատության, մարդու իրավունքների, բազմակարծության, սեփականության, ձեռներեցության, մի խոսքով՝ մարդու ինքնորոշման ու ինք-

<sup>5</sup> Տե՛ս **Трифлер Э.** Шок будущего. М., 2004, էջ 112:

<sup>6</sup> Տե՛ս **Бек У.** Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000, էջ 135-137:

նաիրացման գաղափարները: Բայց, ինչպես արդեն նշեցինք, հետադիմականության մեր ժամանակներում աստիճանաբար փոխվում ու ձևախեղվում է վերոհիշյալ արժեհամակարգի սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական ու գաղափարախոսական համատեքստը, «կազմակերպված հասարակությունը» աստիճանաբար վերածում է «զանգվածային հասարակության», ասպարեզ բերում անդեմ ու անդիմագիծ «ամբոխի մարդուն», ով ոչ թե ազատություն է տենչում, այլ բարեկեցություն:

Անհատապաշտությունից ու սպառողական հոգեբանությունից ախտահարված սոցիալականություն, մի իրողություն, որտեղ «անհատականացումը մարդկանց հանձնում է արտաքին կառավարման և արտաքին միօրինակության (ստանդարտացման) իշխանության, որոնք անհայտ էին դասակարգային և ընտանեկան ենթամշակույթների խորշերին»<sup>7</sup>: Ավելին, հետադիմաբերական հասարակություններում ժողովրդավարության, աշխատանքի, կապիտալի, սպառման համակարգերում ընթացող փոխակերպումների ու դրանց հարուցած ձևախեղումների հետևանքով ծավալվում է «եռակի անհատականացման» մի գործընթաց, ուստի, առաջին փոխվում են իշխելու և հպատակվելու ավանդական մեթոդներն ու եղանակները, երկրորդ՝ կայուն և կանխատեսելի հանրային ու անձնական կյանքը մտնում է տևական անկայունության մի փուլ, որի ընթացքում ասես ջնջվում կամ մոռացության են մատնվում անհատի կենսագրական տվյալները՝ նրան դարձնելով իրավամբ անդեմ ու անհասցե ոմն մեկը, երրորդ՝ ձևավորվում են սոցիալական ինտեգրման նոր ձևեր ու եղանակներ<sup>8</sup>:

Հետարդիականության համատեքստում ընթացող մարդաբանական փոխակերպումները ներքնապես հակասական են ու պարադոքսալ: Մի կողմից շարունակում է գործառել ազատականության էությունն արտահայտող անհատի առաջնայնության համակարգաստեղծ սկզբունքը, մյուս կողմից, սակայն, ամբողջ թափով ընթանում են կազմակերպված հասարակության զանգվածայնացման և ինքն իրեն կերտող մարդու վերարտադրման սոցիոմշակութային պայմանների բացասման գործընթացներ: Ինքնիշխան մարդու և ամբոխի մարդու, քաղաքացու և հպատակի, ռացիոնալի և իռացիոնալի այս չհայտարարված պատերազմում որոշվում է մարդկության ճակատագիրը, և նրանց միջև բինարային ներհակությունը արտացոլում է ժամանակակից հասարակությունների զարգացման երկիմաստ միտումների ողջ ողբերգականությունը: Խնդիրն այն է, որ ինչպես անհատի, այնպես էլ ամբոխի առաջնայնության դեպքերում գործ ունենք մարդու **ապասանձևավորման** հետ: Եթե հաշվի առնենք, որ անհատականացումը ձեռք է բերվում սոցիալականության նախկին ձևերի կորստի հաշվին, ապա կարելի է լիովին համաձայնել Չ. Բաումանի հետ, ըստ որի՝ նախկին

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 122:

<sup>8</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 384:

խմբային նույնականությունների հետ կապերի կորստի պատճառով մարդն ի վերջո հայտնվում է ինքնությունից զուրկ զանգվածային, միօրինակ ու միակերպ մի աշխարհում, որտեղ գործում են միաչափության օրենքներն ու նմանվելու, չտարոտրոշվելու քաղաքակրթական պահանջները: Այդ իմաստով իրոք հիմնավոր են Չ. Բաումանի այն պնդումները, որ անհատի առաջնայնության սկզբունքի վրա կառուցված ժամանակակից հասարակությունները ոչ թե առանձին անհատների նպատակասլաց գործունեության ու գործողությունների արդյունք են, այլ ձևավորվել են յապաանձնավորված օբյեկտիվ գործընթացների հետևանքով: Այսինքն՝ անհատականացումն ավելի շուտ ժամանակակից **մարդու ճակատագիրն** է, քան թե նրա գիտակցված ընտրությունը, քանի որ այդ ընտրությունը սահմանափակված է նրանից անկախ գործոններով: Ավելին, եթե հաշվի առնենք, որ անհատականացումը մարդուն ազատում է ավանդական, բնածին, ժառանգած, վերագրված կամ կանխորոշված սոցիալական դերերից և հանձնարարում կատարել անձի ինքնությանն ու խառնվածքին անհամապատասխան, բայց սոցիալական կյանքին «այստեղ ու հիմա» անհրաժեշտ ինչ-որ դեր, կնշանակի նա ոչ թե իրեն ու իր անհատականությունն է խաղում, այլ ներկայացնում է սոցիալական հանգամանքներով պայմանավորված ու թելադրված ինչ-որ մեկի ճակատագիրը: Ստացվում է նաև, որ թեև յուրաքանչյուր ոք ձգտում է տարբերվել, առանձնանալ զանգվածից, բայց իրենից անկախ պատճառներով հայտնվում է հասարակական գործընթացների շրջապատույտի հորձանուտում՝ խաղալով «ուրիշին» և կորցնելով «իրեն»: Պարադոքսալ, բայց փաստ է, որ ժամանակակից մարդը *de jure* անհատականություն է, բայց *de facto*՝ ոչ<sup>9</sup>: Պարադոքսալ, բայց նաև անհերքելի է այն, որ մարդը թեև ձգտում է ինքնուրույնության ու ինքնիշխանության, բայց նաև չի ցանկանում մոռացված կամ անտեսված լինել հանրության կողմից: Նրան տրված է ազատություն՝ ընտրելու ամենը և միանգամից: Եթե դու կարող ես լինել ցանկացած մեկը, նշանակում է՝ քո ինքնությունն ու նույնականությունը հագուստի պես կարող ես հագնել կամ դեն նետել<sup>10</sup>, ինչն էլ իր հերթին նշանակում է, որ անհատականացումն իրականում մարդու **դիմագրկման գործընթաց է**, ինչը, որքան էլ զարմանալի թվա, բռնատիրական ռեժիմներին բնորոշ ու տարածված մեթոդ է: Էլ չասած, որ երբ սոցիալական դեր ստանձնողը արդեն դիմագրկված է, այլևս գրկված է նաև տվյալ դերի դրամատուրգն ու բեմադրողը լինելու հնարավորությունից: Նա միայն կատարող է, ինչը ոչ մի առնչություն չունի արդիականության կողմից այնքան փառաբանված անհատականության հետ:

Եվ այսպես, արտադրության, տեխնիկայի ու գիտության զարգաց-

<sup>9</sup> Տե՛ս **Бауман З.** Индивидуализированное общество, М., 2002, էջ 46:

<sup>10</sup> Տե՛ս **Christopher Lasch**, The Minimal Self: Psychological Survival in Trouffed Times. New York, 1984, էջ 38:

ման ներկա մակարդակին հասած հասարակություններում սոցիալական ցանկացած գործընթաց ու ցանկացած երևույթ բեմականացում է. մարդն այդ ներկայացման մի դեկորն է, իսկ «կյանքը բեմադրությունների հսկայական հավաքածու է»<sup>11</sup>: Բեմականացված հասարակությանը բնորոշ սոցիալական հարաբերությունների բարդությունը այն է, որ դեմքի ու դիմակի սերտաճման հետևանքով դժվար է հասկանալ մարդու իրական որպիսությունը, որովհետև այն ամենը, ինչ նախկինում անմիջականորեն ապրվում էր, այժմ բեմադրվում է: Դիմագրկումը սկսվում է այն պահից, երբ անհատական կեցությունը ենթարկվում է բեմականացման կանոններին, և սոցիալական կարգավիճակը պահպանելու նպատակով մարդն ստիպված է զոհաբերել ինքնատիպությունն ու անհատականությունը բնութագրող որոշ հատկանիշներ, ենթարկվել միակերպության պահանջներին և լինել ինչպես բոլորը: Բայց սա հենց «ամբոխի մարդ» դառնալու, գրեթե ինքնակամ անձնատուր լինող, անորոշ ու կենսագրություն չունեցող միջին վիճակագրական մարդու վերածվելու այն ուղին է, որի վերջնագծում ավարտվում է ինքն իր նկատմամբ անտարբեր մարդու ձևավորումը<sup>12</sup>:

Արդյոք սա չէ՞ պատճառը, որ զանգվածային հասարակության մարդը դժվարությամբ է ընկալում ու իմաստավորում իր իսկ ճակատագիրը շոշափող երևույթներն ու իրադարձությունները և, ինչպես վայել է «գորանոցի մարդուն», սպասում է հրամանատարի հրամաններին ու հրահանգներին: Ազատությունից փախուստի, խորհելու և վճիռ կայացնելու պատասխանատվությունը իրենից թոթափելու այս համատարած երևույթը մեկ անգամ ևս հաստատում է այն պնդումների ճշմարտացիությունը, որ «գորանոցի մարդը» անդեմությունն ու անտարբերությունը ընկալում է որպես մեր ժամանակների ոգին արտահայտող միակ փիլիսոփայությունը և իմաստավախություն (ֆոբիոսոֆիա) ունի ոգեղենություն ջատագովող բոլոր այլ կարգի փիլիսոփայությունների հանդեպ<sup>13</sup>: Նա այդ «գորանոցի մարդն» է, որն այնքան նման է Չինգիզ Այթմատովի նկարագրած «մանկուրտին», ով կենսախնդրեն արձագանքում է միայն մարմնական պահանջմունքների, սեռական հակումների և համանման այլ բնագոյների ազդակներին, անդեմ է նաև այն պատճառով, որ զրկվել է հոգևոր ինքնությունից, և նրա համար սոցիոմշակութային նույնականության շարժառիթը զանգվածին մերվելով աննկատ-անդեմ մնալն է: Այդպես «ապահով» է, քանի որ ձեռք է բերում «կոլեկտիվ հոգի», կասեր Լե Բոնը, որի օգնությամբ զգում, մտածում և գործում է այլ կերպ, քան կաներ անհատականություն մնալու և անձամբ որոշումներ կայացնելու պարագայում:

Ուշագրավն այն է, որ տեղեկատվական-տեխնոլոգիական քաղա-

<sup>11</sup> Ги Дебор, Общество спектакля, М., 2020, с. 32.

<sup>12</sup> Տե՛ս Փրոմմ Զ. Бегство от себя. Человек для себя, М., 2006, էջ 569:

<sup>13</sup> Տե՛ս Կутырёв В. А. Последнее целование. Человек как традиция, СПб., 2015, էջ 47:

քակրթության ներկա փուլում «կոլեկտիվ հոգին» մարդկանց զգացմունքներն ու մտքերը տիրում և ենթարկում է իրեն ոչ միայն առարկայական աշխարհում, այլև վիրտուալ: Ընդ որում, եթե արդիականության դարաշրջանի մարդը օտարվում էր սոցիալական աշխարհից և «գորանոցի մարդ» դառնում սոցիալական տարածության մեջ, ապա հետարդիականության մարդու օտարումը ընթանում է նաև վիրտուալ աշխարհում, և նրա համար նախատեսված գորանոցը նույնպես վիրտուալ է, քանի որ գործ ունի ոչ թե իրական առարկաների ու մարդկանց հետ, այլ դրանց կեղծանմանակումների: Սա կարևոր հանգամանք է, քանի որ հայտնվելով մշակութային ու գեղագիտական սկզբունքորեն նոր իրադրության մեջ, որի պայմանականությունը նա այնուամենայնիվ գիտակցում է և համոզված է, որ ցանկացած պահի կարող է լքել այդ գորանոցը: Նա դեռ չգիտի, որ ցանցերից, տեղեկատվական հոսքերից ու կեղծանմանակումներից իր կախվածությունն անբուժելի հիվանդություն է, որովհետև դրանց կողմից ու միջոցով բեմականացվող «գուգահեռ իրականության» մեջ հայտնված յուրաքանչյուր մեկին հնարավորություն է տրվել համակցության իր փոքրիկ աշխարհը հորինելու ու իրեն վերագրելու հորինված մի կենսագրություն և խաղալու մի դեր, որին հազիվ թե արժանանար իրական աշխարհում: Դժվար չէ նկատել, որ այս կերպ տեղի է ունենում մարդու և հասարակության «ինքնության աղտոտում»<sup>14</sup>:

Հասկանալի է, որ նման մի աշխարհից ինքնակամ հեռանալու հավանականությունը փոքր է: Ցանցային այդ իրականության «կոլեկտիվ հոգին» կամ «վիրտուալ ընկերակցության հոգին» ունի տարակուսանքները փարատելու և սթափության ձայնը խլացնելու մի հատուկ օժտվածություն, և այնտեղ հայտնված ու արգելափակված մարդուն դժվար է համոզել, որ այդ աշխարհում իր անհատականությունը կառուցում է համացանցային միջավայրում ընդունված չափորոշիչների (հավանությունների, տարաբնույթ մեկնաբանությունների և այլնի) աննկատ թելադրանքով, և հենց այդ պատճառով էլ նա հերթական անգամ հայտնվել է մի գորանոցում, որտեղ զանազան խմբակցությունները, շփումներն ու փոխհարաբերությունները առավել անդեմ են, կեղծ ու բեմականացված: Առավել ևս, որ ցանցային-վիրտուալ աշխարհի տեղեկատվական հոսքերի մեջ վերաբնակեցվածներն ու արտագաղթածները աստիճանաբար վերածվում են մանիպուլյացիայի տրվող և ուղղորդվող մարդու մի տեսակի, որին տեղեկատվական հոսքերը կառավարող վերնախավը՝ նեոկրատիան (ցանցապետությունը), հորինված այդ աշխարհում գրանցում է որպես տեղեկատվական ապրանքների սպառման շղթայի կրավորական մասնակից<sup>15</sup>: Անդեմության մի հերթական դրսևորում, երբ մարդը կամավոր ու պատրաստակամ վերած-

<sup>14</sup> Бард А., Зондерквист Ян Netokratia. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. СПб., 2005, с. 148.

<sup>15</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 148:

վում է էլեկտրոնային հասցեի, հեռախոսահամարի և մշտապես գտնվում տեսախցիկների, սկանավորվող մուտքերի և ելքերի անթարթ հսկողության տակ: Եթե ոչ հեռու անցյալում այս ամենը կրնկավեր որպես անձնական տարածք ներխուժելու, անձնական կյանքը հանրայնացնելու, պատիվն ու արժանապատվությունը վիրավորող անթույլատրելի և հակաօրինական արարք, ապա ցանցային մեր աշխարհում այն ընկալվում է որպես ապահովության և հասանելիության գրավական:

Միաչափ, միակերպ և, հետևաբար, անդեմ մարդու սոցիոմշակութային բնութագիրը տալիս հարկ է նկատել, որ խոսքը առաջին հերթին նրա ներքին անդեմության մասին է: Առօրյա կյանքում նա արտաքուստ ժամանակակից, վառ, աներկյուղ, բազմաշերտ, աշխատասեր, շատ բաների համար պիտանի և ճարպիկ մարդու տեսակ է, որը հավատում է իր ընտրած ուղու ճշմարտացիությանը նաև այն պատճառով, որ այդ ուղիով շարժվում են կամ շարժվել են շատերը: Նա ունի իրադարձություններին ու հանգամանքներին հարմարվելու և համակերպվելու, խաղի կանոններին համապատասխան գործելու անհրաժեշտ հմտություններ, որոնք, նրա կարծիքով, լիովին բավարար են կյանքը «լիարժեք» ապրելու համար: Ավելին, նա հասկանում է, որ իր ապրած սպառողական հասարակությունում ինքը ևս ընդամենը սպառման համար նախատեսված «ապրանք» է, որի հաջող իրացման համար դեռ պետք է կարողանա համոզել, որ «ես հենց այն եմ, ինչ դու ցանկանում ես ձեռք բերել»<sup>16</sup>:

Առերևույթ ազատ ու բանական, բայց ներքնապես անդեմ մարդու տեսակը տեխնիկական քաղաքակրթությանն ու սպառողական հասարակությանը բնորոշ սոցիոմշակութային հիվանդություն է: Սա հավանաբար այն դեպքերից է, երբ արդյունքը ձևավորվում է առաջադրանքի բուն նպատակը ոչնչացնելու հաշվին: Եվ իրոք, արդիականության ոգին արտահայտող իրավունքի, ազատության, հումանիզմի և ինքնիշխան անհատի համար սկսած շարժումը վերջնարդյունքում ձևավորեց բեմականացված մի հասարակարգ, որտեղ մարդկանց քաղաքական, տնտեսական և հոգևոր պահանջմունքները, մտածմունքներն ու ակնկալիքներն աչքի են ընկնում միաչափությամբ ու միակերպությամբ: Մի հասարակարգ, որտեղ դեռ թույլատրվում է բազմանալ, բայց չլինել զանազան, որտեղ ոչ թե պետք է հարմարվել, այլ հնազանդորեն համակերպվել, որտեղ ի վերջո կյանքն ընթանում է շեշտադրություններից զուրկ, անդեմ ու միաչափ Միննույնների Չորանոցում<sup>17</sup>:

<sup>16</sup> Фромм Э. *Иметь или быть?* М., 2014, с. 228.

<sup>17</sup> Տե՛ս **Էդ. Հարությունյան**, Բոլոր ենթադրությունները ենթադրելի են. ութերորդ պատուհասը /«Բաներ Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», Եր., 2020, № 3 (33), էջ 10:



**ОВСАННА НАГАПЕТЯН – Социокультурный портрет безликости: «человек казармы».** – В результате происходящих в мире процессов глобализации, когда человечество вступило в форс-мажорную стадию разрушения, когда многие реальности, имеющие структурную определенность, обезличены и расшатаны, человек вынужден перестраиваться в новой социальной среде, которую он еще не освоил, освоить предоставляемые ею возможности, опробовать различные социальные роли, воспринять происходящие с ним независимо от него преобразования и трансформации, в результате заново измерить свое социальное место и спроектировать собственную жизнь. Несомненно, чтобы не превратиться в «казарменного человека», современный человек должен также прилагать гораздо большие усилия для сохранения своей индивидуальности, так как в создавшейся социокультурной ситуации он практически не имеет непреодолимых ограничений или запретов, а напротив, этот красочный мир постоянно провоцирует и разжигает новые требования, желания и потребности.

В статье анализируется социокультурный портрет «безликости» и казарменного человека в его контексте, цивилизационные процессы и трансформации, способствующие его формированию, а также ряд вопросов, касающихся его роли и влияния на социальные процессы.

**Ключевые слова:** *сетевое общество, инсценированное общество, индивидуализм, глобализация, безликость, казарменный человек, человек толпы, роль, маска*

**OVSANNA NAHAPETYAN – A Socio-cultural Portrait of Impersonality: «The Man of the Barracks».** – As a result of the processes of globalisation taking place in the world, when humanity has entered a force-majeure stage of destruction, when many realities with structural certainty are depersonalised and undermined, man is forced to readjust in the new social environment which he has not yet mastered, to master the opportunities it provides, to try out various social roles, to perceive the transformations and transformations happening to him independently, to measure his social place anew and to project his own life as a result. Undoubtedly, in order not to turn into a "man of the barracks", the modern man must also make much greater efforts to preserve his individuality, because in the created sociocultural situation he has virtually no unchallenged restrictions or prohibitions, but rather this colourful world constantly provokes and kindles new demands, desires and needs.

This article analyzes the socio-cultural portrait of the "faceless" man and the man of the barracks in his context, the civilizational processes and transformations that contribute to its formation, as well as several issues concerning its role and impact on social processes.

**Key words:** *network society, staged society, individualism, globalization, impersonality, barracks man, crowd man, role, mask*

**«ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ՏԵՔՍՏ» ՀԱՄԿԱՑՈՒԹՅԱՆ ՍԱՀՄԱՆՄԱՆ  
ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐՆԵՐՆ ՈՒ ՏԻՊԱԲԱՆԱԿԱՆ  
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**

**ՀՈՒՓՄԻՄԵ ԶԱՔԱՐՅԱՆ**

«Տեքստ» հասկացության իմաստի, գործառույթների ու բնորոշումների սահմանումները բազմաբնույթ ու բազմակողմ են՝ պայմանավորված այն բանով, թե գիտական որ ուղղության շրջանակներում է այն ուսումնասիրվում: Հետևապես, դրա հետազոտման բազմաճյուղ եզրերը համապատասխանաբար պահանջելու են տարբեր մոտեցումներ:

Հոդվածում գեղարվեստական տեքստը սահմանվում է որպես կառուցվածքային ամբողջականությամբ օժտված հաղորդակցական յուրահատուկ միավոր, բարդագույն ձև, որը պարունակում է կոնկրետ (հուզական, տրամաբանական, գեղագիտական և այլն) տեղեկատվություն, ունի հեղինակային առանձնահատուկ ոճ ու աշխարհայացքային-գաղափարական կողմնորոշումներ: Տեքստի հեղինակը, ստեղծագործությունն ու ընթերցողը անմիջական փոխհարաբերության ու փոխազդեցության մեջ են:

Հոդվածի նպատակն է բացահայտել «տեքստ» հասկացության բովանդակությունն ու սահմանել էական հատկանիշները:

Նշված նպատակի իրագործման համար առաջադրվել են հետևյալ խնդիրները.

1. գիտական տարաբնույթ մոտեցումների համադրմամբ փորձել սահմանել «տեքստ» հասկացությունը,
2. լուսաբանել հեղինակ-ստեղծագործություն-ընթերցող փոխհարաբերությունը,
3. որոշարկել «հեղինակային ոճ» հասկացությունն ու դրա դերը գեղարվեստական տեքստի իմաստակերտման գործում:

Հոդվածի տեսական հիմքում ընկած են Ու. Էկոյի, Ռ. Բարտի, Մ. Բախտինի, Հ.-Գ. Գադամերի և այլոց գեղարվեստական տեքստի առանձին սկզբունքներին նվիրված գիտական հետազոտությունները:

Հոդվածի թեման արդիական է, քանի որ ներկայումս «տեքստ» հասկացության հիմնախնդիրների ու դրանց առանձնահատկությունների ուսումնասիրությունն ամենատարածված ուղղություններից է:

**Բանալի բառեր** – *տեքստ, հեղինակային ոճ, գեղարվեստական տեքստ, հետկառուցվածքաբանություն, հերմենևտիկա, նշանագիտություն, հայեցակարգ, գեղարվեստական մտածողություն, տրամատություն, ճանաչողություն*

«Տեքստ» հասկացությունը, լինելով բազմատարր երևույթ, շատ գիտաճյուղերի հետազոտության առարկա է: Եզրույթը (լատ. textus-«հյուս-

վածք», «միահյուսում», «միացություն»), լայնորեն գործածվելով լեզվաբանության, գրականագիտության, գեղագիտության, մշակութաբանության, հոգեբանության և այլ գիտաճյուղերում, իր երկարընթաց ու բազմաճյուղ ճանապարհին համապատասխանաբար բազմաթիվ սահմանումներ է ունեցել: Այն՝ որպես քերականական միավոր, լեզվաբանական կայուն օբյեկտ, իր հերթին ենթարկվում է տիպաբանական բաժանման՝ գեղարվեստական և ոչ գեղարվեստական տեքստ: Լեզվաբանության մեջ եզրույթը ձևակերպվում է որպես «իմաստային կապերով միավորված խորհրդանշական միավորների հաջորդականություն, որոնց հիմնական հատկություններն են կապակցվածությունն ու ամբողջականությունը»<sup>1</sup>:

Այսպիսով, առանձնացնենք նշյալ եզրույթի զարգացման մի քանի ուղղություններ: Օրինակ՝ **ընդհանուր լեզվաբանության մեջ** դիտարկում են «տեքստ» հասկացության ընդհանուր բնույթն ու կարգավիճակն ընդհանրապես (Ի. Վ. Առնոլդ, Ի. Ռ. Գալպերին, Վ. Ա. Կուխարենկո, Թ. Մ. Նիկոլանա, Ջ. Յա. Տուրանա, Ա. Ա. Ակիշինա և այլք): **Հոգեբանալեզվաբանական** մոտեցման հիմքում տեքստի ընկալման ու նրա ստեղծման շարժառիթների ուսումնասիրությունն է (Յու. Ա. Սորոկին, Ա. Ա. Չալսկայա, Վ. Վ. Կրասնիխ, Ա. Ա. Լեոնտև, Յու. Ֆ. Տարասով և ուրիշներ), իսկ տեքստի մեկնաբանության ավանդական՝ **հերմենևտիկական մեթոդի** մոտեցման ակունքում տեքստի խորքային շերտերում ամփոփված մտքերի բացորոշումն է (Գ. Ի. Բոգին, Ա. Ա. Բրուդնի, Ռ. Վ. Սկոտարենկո, Վ. Ջ. Դեմյանկով, Կ. Ա. Դոլինին, Վ. Ա. Կուխարենկո, Գ. Գ. Մոլչանովա և ուրիշներ):

Մեկ այլ ուղղության՝ տեքստի **ճանաչողական (կոգնիտիվային)** (լատ. *cognitio* - «ճանաչում») մոտեցման հիմքում աշխարհի մասին մարդու ճանաչողական-հասկացական փորձն է: Այն դիտարկում է տեքստի ընկալման, ստեղծման ու ձևավորման գործընթացը, միտված է վերլուծելու առաջին հերթին տեքստի հայեցակարգային կառուցվածքը (Ջ. Յա. Տուրանա, Է. Մ. Կուբրյակովա, Ն. Ն. Բոլդիրև, Ն. Ֆ. Բաբուշկին և ուրիշներ)՝ այն քննելով լեզվական, խոսքային և այլ կողմերի վերլուծությունների միջոցով: Տեքստի հայեցակարգային կառուցվածքի վերլուծությունները միջոց են բացահայտելու տեքստի ընկալման ու արարման ակունքները, ինչն իր հերթին հանգում է մի շարք հոգեբանական գործընթացների (հիշողության, երևակայության, զգայական ընկալման և այլն) ուսումնասիրության անհրաժեշտությանը: Տեքստը սահմանվում է որպես «բարդագույն նշան, որը դրսևորում է իրականության մասին գրողի իմացություններն անհատական-հեղինակային աշխարհի պատկերի տեսքով վերամարմնավորված իր ստեղծագործությունների մեջ»<sup>2</sup>: Բացի այդ, տեքստի ճանաչողական վերլուծության տեսությունն ընդունված է համարել դեռևս իր զարգացման վերջնա-

<sup>1</sup> «Лингвистический энциклопедический словарь». М., 1990, с. 507.

<sup>2</sup> **Бабенко Л. Г., Казарин Ю. В.** Лингвистический анализ художественного текста. Теория и практика. М.: Изд. «Флинта: Наука», 2005, с. 24.

կան շրջափուլը չհաղթահարած տեսական մոտեցում, քանզի «տեքստի հասկացությանին կադապարատիպը զարգացող հասկացություն է»<sup>3</sup>:

Վերջին ժամանակներում լայն տարածում գտած տեքստի վերլուծման **տրամասություն (դիսկուրսային)**<sup>4</sup> մեթոդը նպատակ ունի ի հայտ բերել գրավոր ու բանավոր խոսքում դրսևորված սոցիալական համատեքստը: Լեզուն ձևակերպելով որպես տրամասություն՝ վերլուծման այս ուղղությունը միտված է բացահայտելու լեզվի ու սոցիալական գործընթացների փոխհարաբերակցությունը:

**Նշանագիտական (սեմիոտիկական)** (հուն. semeiotikón - «հատկանիշ», «նշան») հետազոտության շրջանակներում տեքստը դիտարկվում է որպես նշանային համակարգերի ամբողջություն, ներմշակութային ու միջմշակութային հաղորդակցման միջոց: Մշակույթը, լինելով նշանագիտական տարածություն, մշտապես սահմանակցում է նշանագիտական այլ տարածությունների հետ: Այս կամ այն մշակութային տարածության սահմաններում մշտապես համագոյակցում ու փոխլրացնում են նաև նշանագիտական այլ ենթամշակույթներ: Այս մոտեցման շրջանակներում իտալացի գրող, փիլիսոփա, սեմիոտիկայի պրոֆեսոր Ու. Էկոն նշում է, որ տեքստի «նշանագիտական հետազոտությունը ձգտում է ցույց տալ, որ յուրաքանչյուր հաղորդակցական գործողություն հագեցած է սոցիալականորեն ու պատմականորեն պայմանավորված ծածկագրերով և կախված է դրանցից»<sup>5</sup>: Այս իմաստով նշանագիտական տեքստն ընկալվում է որպես մշակութային երկխոսության դաշտ, իսկ «մշակույթը՝ որպես համընդհանուր միջատեքստ (ինտերտեքստ-Չ. Չ.), ինչն իր հերթին ծառայում է նոր ի հայտ եկած ցանկացած տեքստի համար որպես նախատեքստ»<sup>6</sup>: Այլ կերպ ասած՝ տեքստն արարվում ու շարունակում է հարատևել այլ տեքստերի հետ փոխհարաբերակցության շնորհիվ: Արդյունքում «ձևավորվում է տեքստային տարածություն, որի տարրերը դրսևորվում են կոնկրետ տեքստում: Այդ տարածությունը կոչվում է միջտեքստային տարածություն»<sup>7</sup>: Այս

<sup>3</sup> **Бурвикова Н. Д.** Текст как объект лингвистического исследования в аспекте описания и преподавания русского языка как иностранного // *Лингвистические и методические проблемы преподавания русского языка как неродного*. М., 1991, с. 14.

<sup>4</sup> Եզրույթն առաջին անգամ գործածել է Չ. Հարրիսը՝ 1952 թ., բայց այն որպես գիտական ուղղություն լայն տարածում է գտել 20-րդ դարի 70-ական թթ., երբ սկսեցին ակտիվորեն հրատարակվել տեքստի էվոլյուցիոն լեզվաբանության դպրոցի ներկայացուցիչներ Տ. վան Դեյկի, Վ. Դրեսսլերի և այլոց, ամերիկյան իրականության մեջ՝ Տ. Գիվոնի, Վ. Չեյֆի և այլ հետազոտողների աշխատությունները (տե՛ս **Горбунова М. В.** К истории возникновения термина «дискурс» в лингвистической науке // *Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского*, 2012. № 27, էջ 244-247, նաև՝ Մ. Ֆուկոյի, Մ. Բախտինի, Վ. Բ. Կարախի, Ն. Դ. Հարությունովայի, Մ. Մակարովի և այլոց աշխատությունները):

<sup>5</sup> **Эко У.** Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Изд. «Симпозиум», 2004, с. 38.

<sup>6</sup> **Ильин И. П.** Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: «Интрада», 1996, с. 224-225.

<sup>7</sup> **Кристева Ю.** Семиотика: Исследования по семанализу (пер. с фр. Е. А. Орловой). М.: «Академический проект», 2013, с. 170.

առումով, հիմքում ունենալով տեքստի երկխոսական բնույթի, տեքստերի միջև փոխհարաբերության ու փոխազդեցության մասին Մ. Բախտինի հայեցակարգերի սեփական վերլուծությունները, Յու. Կրիստաևան ձևակերպում է միջտեքստայնություն (ինտերտեքստ) եզրույթի առանցքային էությունը:

Ըստ այդմ՝ տեքստն այդուհետ ընկալվում է փոքր-ինչ այլ կերպ՝ որպես «համընդհանրություն», հայեցակարգերի ու գաղափարների «համալիր», որը համախմբվում է կոնկրետ ոլորտում, կոնկրետ երևույթի շուրջ: Տեքստային և ոչ տեքստային իրականությունների սերտ փոխառնչությունները հարկադրում են հարցին այլ կողմերից մոտենալ: Տեքստ եզրույթի սահմանները լայնանում են: Այսպես, օրինակ, լեզվաբանության մեջ շատ տարածված է վերևում արդեն հիշատակված «տրամասություն» եզրույթի գործածումը, ինչը լայն իմաստով նշանակում է «տեքստ» կամ «խոսք», խոսք, որը հունավորվում է կյանքից, պատմությունից: Ն. Դ. Հարությունովայի ձևակերպմամբ՝ դիսկուրսը «կյանքի մեջ սուզված խոսքն է»<sup>8</sup>: Տեքստը մարդկային հաղորդակցման միջոց հանդիսացող նշանային համակարգերի տիրապետություն է, տրամասություն՝ իր անսահման հարիմաստներով, որն իր ներտեքստային շերտերով ներթափանցում է հասարակական, մարդկային հոգեբանության ու փոխհարաբերակցության դաշտ: Այստեղ տեղին է հիշատակել **քաղաքային տեքստ**<sup>9</sup> եզրույթն իր շղթայակապող նշանակությամբ, որը միակցում է պատմական տարբեր ժամանակաշերտեր՝ շղթայակցելով մշակութային տարբեր կողեր:

Այսպիսով, տեքստի հետազոտման բազմաթիվ մոտեցումներ կան (տեքստաբանական, ճարտասանական, ոճաբանական և այլն), որոնք լրացնում են միմյանց, օգնում տեքստի էության ամբողջական բացահայտմանը:

Շարունակելով «տեքստ» եզրույթի մասին մեր դիտարկումները՝ նկատենք, որ վերջինիս սահմանները լայնանում են մասնավորապես **Մ. Մ. Բախտինի փիլիսոփայական հայեցակարգերի** շնորհիվ: Տեքստի կառուցվածքին նվիրված իր աշխատություններում նա հենվում է առաջին հերթին «տեքստ» եզրույթի բուն ընկալման վրա՝ այն դասակարգելով որպես հաղորդակցական ու ընկալողական ամբողջություն: «Տեքստում կարող են համատեղվել և՛ բազմիցս կրկնվածը, և՛ վերատադրվածը, այն ամենը, ինչը կարող է գոյություն ունենալ տվյալ տեքստից դուրս»<sup>10</sup>, «տեքստն առաջնային իրականությունն է»<sup>11</sup>, այն «օբյեկ-

<sup>8</sup> **Арутюнова Н. Д.** Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1990, с. 136-137.

<sup>9</sup> «Քաղաքային տեքստ» եզրույթի մասին տե՛ս **Հ. Չաքարյան**, «Քաղաքային տեքստն» ու նրա իմաստավորման առանձնահատկությունները // **Հ. Չաքարյան**, Ավանդույթի և նորարարության խնդիրները Հենրիկ Էդոյանի պոեզիայում: Բ.գ.թ. գիտական աստիճանի հայցման համար ատենախոսություն: Եր., 2022, էջ 65-87:

<sup>10</sup> **Бахтин М. М.** Эстетика словесного творчества. М.: Изд. «Искусство», 1986, с. 299.

տիվ աշխարհի սուբյեկտիվ արտացոլանքն է»<sup>12</sup>, - գրում է Մ. Բախտինը՝ առաջադրելով այն գաղափարը, որ տեքստն առանց արտատեքստային փոխրահաբերակցության գոյություն ունենալ չի կարող, քանզի ոչ տեքստային իրականությունն է տեքստային կառույցի հիմքում, այլ կերպ ասած՝ «աշխարհը տեքստ է» («мир есть текст») (Դերրիդա):

Ոչ տեքստային իրականության՝ օբյեկտիվ իրականության առանձին պատկերների ու երևույթների ընկալումը որպես կանոն տեղի է ունենում տեսողական, զգայական ու լսողական ընկալիչների միջոցով: Թե՛ թանձրացական (սյուրեալական), թե՛ վերացական բնույթի իրողություններն իմաստավորվում են փոխհարաբերակցությամբ:

1960-1970-ական թթ. **Ռ. Բարտը**, հետկառուցվածքաբանության (պոստստրուկտուրալիզմի) դիրքերից լայնացնելով «տեքստ» հասկացության սահմանները, առաջարկում է տարբեր հարթությունների վրա դնել «ստեղծագործություն» և «տեքստ» հասկացությունները, ինչը հանգեցրեց, այսպես ասած, հասկացության հեղաբեկման հետկառուցվածքաբանության, հետմոդեռնիզմի (պոստմոդեռնիզմի) ձևավորման, հաստատման ու իմաստավորման խնդրում, ինչպես նաև էական նշանակություն ունեցավ միջտեքստայնության տեսության զարգացման գործընթացում: Բարտյան ձևակերպումներում «տեքստ» հասկացությամբ բնորոշվում է որպես միասնական, ամբողջական կառույց, որի իմաստային ամբողջականությունն ապահովվում է տարակազմ մշակութային տարրերի ու դրանց փոխհարաբերակցության միջոցով: «Տեքստ նշանակում է հյուսվածք,- գրում է Ռ. Բարտը,- սակայն մինչ այժմ այդ հյուսվածքը մշտապես համարել են ինչ-որ վարագույր, որի հետևում քիչ թե շատ հաջողությամբ թաքնված է իմաստը: Այժմ, խոսելով այդ հյուսվածքի մասին, մենք ընդգծում ենք դրա ձևավորման գաղափարը, համաձայն որի՝ տեքստը ստեղծվում, մշակվում է բազմաթիվ թելերի անվերջ միահյուսման ճանապարհով»<sup>13</sup>: Այսկերպ, տեքստը վերածվում է մասնավորի և ընդհանուրի համակցության, ինչպես նաև մեջբերումների հարաշարժ աղբյուր՝ դառնալով մեկ այլ տեքստի կառուցվածքային տարր: **Գեղարվեստական տեքստը ձևավորվում ու զարգանում է՝ տարբեր ներքին հանգույցներով կապվելով ընդհանուր մշակութային համատեքստին:**

Ընդհանուր առմամբ՝ տեքստի ընկալումը բովանդակային-իմաստային մակարդակում բարդ ու բազմակողմանի գործընթաց է: Այն կարելի է պայմանականորեն բաժանել երկու փուլի: Նախ տեքստն ընկալվում է լեզվական միավորների, լեզվական նշանների՝ ձայնային պատկերի ու բովանդակության միասնության միջոցով («Յուրաքանչյուր

<sup>11</sup> **Бахтин М. М.** Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. М.: Изд. «Academia», 1997, с. 292.

<sup>12</sup> **Бахтин М. М.** Литературно-критические статьи. М.: Изд. «Художественная литература», 1986, с. 484.

<sup>13</sup> **Барт Р.** Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. (сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова). М.: Изд. «Прогресс», 1989, с. 515.

տեքստի հետևում կանգնած է լեզվական համակարգը»<sup>14</sup>, - գրում է Մ. Բախտինը), հետո աստիճանաբար զարգանում է նշանի բովանդակության մեջ ամփոփված գեղարվեստական խոհը, այնուհետև հասնում լայն ընդգրկումների՝ տեքստի ամբողջական ընկալմանը, տեքստի հոգեբանական հանգույցների լուծմանը, գեղարվեստական խոսքի գաղտնիքների գաղտնազերծմանը, տեքստի ստեղծման գրեթե բոլոր օրինաչափությունների հայտնաբերմանը:

Գեղարվեստական ստեղծագործության ընդհանուր իմաստաբանական համապատկերում առանձնանում են իմաստակիր, իմաստ ձևավորող հենարաններ, որոնք պարունակում են իմաստակազմիչ տեղեկատվություն: Այդ իմաստակիր միավորների մասնավոր և ընդհանուր զուգորդումները, գեղարվեստական ստեղծագործության իմաստային տարածության մեջ շղթայակապվելով, ձևավորում են ստեղծագործության իմաստային հյուսվածքը:

Գեղարվեստական տեքստում (որը տրամաբանական-տեղեկատվական տեքստի համեմատականում կոչված է ոչ միայն ուղղակի տեղեկատվություն փոխանցելու, այլև հուզական ներագդեցություն հաղորդելու) **արտաքին իրականությունը** վերաիմաստավորվում է ոչ թե ուղղակիորեն, այլ որպես օբյեկտիվ աշխարհի սուբյեկտիվ ճանաչման իրողություն՝ գրողի բանական ու հուզական աշխարհի արտացոլմամբ՝ կառուցված վերջինիս հասկացությունների, մտապատկերների վրա: Ոչ տեքստային իրականությունից քաղված նյութին միահյուսվում են գրողի ոճը, անհատական մոտեցումը, հոգևոր փորձն ու վերապրումը, որոնք տեքստային տիրույթում վերակերպվում են հայեցակարգային համապատասխան դիտանկյունից, համապատասխան բովանդակությամբ, համապատասխան լեզվական միջոցների գործածմամբ: Մասնավորապես՝ քնարերգության ձևաբովանդակային յուրահատկությունների մասին խոսելիս հարկ է նկատի ունենալ, որ բանաստեղծական տեքստում շատ հաճախ կամ միշտ առաջին պլան է մղվում **հեղինակի «ես»**-ը: Եթե, օրինակ, էպիկական կամ նոյնիսկ դրամատիկական ստեղծագործություններում այս կամ այն երևույթը, ըստ էության, դրսևորվում-պատկերվում է առանց հեղինակային «ես»-ի ներկայության, ապա բանաստեղծական տեքստում զուգապես դրսևորվում են և՛ տեքստի գաղափարական-իմաստային շերտը, և՛ բանաստեղծի «ես»-ը:

Գրականության զարգացման տարբեր փուլերում գեղարվեստական (բանաստեղծական) տեքստում արտացոլվել է **հեղինակի անհատական աշխարհի պատկերը**, նրա ներքին ապրումների աշխարհը՝ չպարփակվելով, սակայն, անհատական զգացմունքների ու ընկալումների «սահմանափակ» կաղապարում: Հեղինակը մշտապես ընթերցողին է «վստահել» «իր «կյանքի տեքստը», թեև <...> ամեն ինչ չէ, որ բաց-

<sup>14</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 299.

վում է տեքստի մեջ, կա «լռություն», որի «մարմինն» է այդ տեքստը»<sup>15</sup>: Գեղարվեստական տեքստը, կարելի է ասել, հեղինակային ներքին ապրումներն ու հայացքներն արտացոլող «հայելի» է, օժտված է նաև անանձնական, համայնական-ընդհանրական բնույթի փիլիսոփայական իմաստավորումներով: Հարկ է նկատել, որ տարբեր դարաշրջաններում անձնական ու հասարակական տարբեր հանգամանքների հրամայականով ձևավորված, պայմանականորեն ասած, «անձնական» պոեզիային էր վերապահված կոնկրետ ժամանակի կարևորագույն իրողությունները, պատմական տվյալ ժամանակահատվածի կյանքն ու հոգեբանությունը որոշակի ու հստակ արտացոլելու մենաշնորհը (ինչպես, օրինակ, Վերածննդի (և դրան հաջորդող ժամանակների)՝ Նարեկացու, Դանթեի, Պետրարկայի և այլ հեղինակների ստեղծագործությունները):

Ընթերցողի գիտակցության մեջ անհատական-անձնական բազմապիսի հույզերի միջոցով տեքստը, որն արարված է մեկ ուրիշի՝ հեղինակի հայացքով ու խորհրդածություններով, և արտաքին աշխարհի իրականությունը փոխառնչվում են: Արտաքին իրականությունն ասելով հասկացվում են բնությունը, բնության ամենակարևոր մասնիկը՝ մարդը՝ իր անտեսանելի և տեսանելի մի շարք հատկանիշներով, մտածողական հնարավորությունների ամբողջությամբ, և ընդհանրապես՝ համընդհանրական կարգավորվածությունը, մարդկային փոխհարաբերակցությունն ու սոցիալական իրականությունը: Իրականության թելադրանքով արարված տեքստի և իրականության միջև փոխհարաբերակցության համար կարող են կապող օղակ դառնալ հեղինակային հասկացությոներն ու տեքստում պատկերվող իրականությունը կամ առանձին պատկերներն իրենց վերափոխված կամ հայելային նույնությամբ: Տեքստում գեղարվեստորեն մշակված կյանքի պատկերները, իրողություններն ու դեպքերը ոչ տեքստային իրականությունից «քաղված» այլափոխված ձևերով կա մ իրականության երևույթների էությունը նույնական վերակերպված առանձնակի եղելությունն են, կա՛մ եղելությունների համագումարը՝ իրենց առանձնահատուկ որակներով, զգայական-հոգեբանական դրսևորումներով, գեղարվեստորեն վերակերպված, գեղարվեստական-գաղափարական մոտեցումներով, հեղինակային հայացքներով ու խոհերով վերաիմաստավորված, որոնց միջոցով գեղարվեստական տարածական-ժամանակային (քրոնոտոպ) յուրահատուկ տարածության մեջ բացորոշվում են իրականության տարբեր երևույթների ու տրամադրությունների ներքին ողջ իմաստն ու էություն-բովանդակությունը՝ ձևավորելով եզակի, իր ամբողջության մեջ ավարտուն, առանձին մասերում ներդաշնակ ու ընդհանրացված,

---

<sup>15</sup> **Հ. Էդոյան**, Լռություն խոսքի մեջ (հեղինակ-տեքստ-ընթերցող) // **Հ. Էդոյան**, Շարժում դեպի հավասարակշռություն: Հոդվածներ, էսսեներ, Եր., «Սարգիս Խաչենց», 2009, էջ 365:



ինքնուրույն և ամբողջական աշխարհ: Այս կերպ՝ տեքստում իրականությունը վերակերպվում է հայեցակարգային ու կառուցողական սկզբունքներով, իրականի և երևակայականի համաձուլվածքով, որոնք իմաստային-բովանդակային փոխլրացումներով դրսևորվում են բազմաբնույթ փոխհարաբերակցությամբ՝ համաձայն այս կամ այն մշակութային ավանդույթի, նրա առանցքային չափումների՝ միաժամանակ զարգացնելով-ներմուծելով մշակութային նորագույն տարրեր, նորմեր, գաղափարներ ու արժեքներ: Հենց դրանով է պայմանավորված տեքստի անկրկնելիությունը: Ամփոփ ձևակերպումով կարելի է ասել, որ գեղարվեստական տեքստի բովանդակությունը ոչ տեքստային իրականության տեսանելի ու անտեսանելի, կենսական ու էութենական երեվոյթների ճշմարտացի արտացոլանքն է՝ պատկերված հեղինակի հոգեբանական դիտանկյունից, ընդարձակված երևակայությամբ: Այս առումով Դ. Ս. Լիխաչևը գրում է. «Ցանկացած գրական ստեղծագործություն գոյություն ունի որոշակի միջավայրում, իրական կյանքի միջավայրում և նրան շրջապատող գրական ստեղծագործությունների միջավայրում, որոնց նա պատասխանում է կամ որոնց շարունակում է, որոնց հետ վիճում կամ համաձայնվում է»<sup>16</sup>: Հետևապես, համաձայն այն բանի, որ տեքստը՝ որպես «հնարավոր իրականության գեղարվեստական կառույց»<sup>17</sup>, բովանդակում է ոչ միայն իմաստաբանական, այլև գեղարվեստական տեղեկույթ, տեքստում վերակերպված իրականությունը ներագրում է ընթերցողի հուզական ու բանական մակարդակների վրա, կարող է արթնացնել նույն հույզերն ու խոհերը, որոնք նույնությամբ կդրսևորվեին ոչ տեքստային իրականության մեջ (անկախ այն հանգամանքից, որ ընթերցողը կարող է լինել այլ պատմաշրջանի կամ միանգամայն այլ մշակութային իրականության ներկայացուցիչ): Այլ կերպ ասած՝ տեքստն ընթերցողի հետ հաղորդակցման միջոց է: Տեքստն ու ընթերցողը, գտնվելով տարբեր բևեռներում, յուրօրինակ կերպով վերաիմաստավորում-վերամարմնավորում են գեղարվեստական տեքստը: Առավել հստակ ձևակերպումով՝ տեքստի իմաստը ձևավորվում է տեքստի ու դա ընթերցողի փոխկապակցված փոխհարաբերակցությամբ... տեքստի բուն իմաստը «տեղակայված» է միջտեքստային տարածությունում: Այս համատեքստում ուշագրավ է Վ. Պ. Լիտվինովի սահմանումը, համաձայն որի՝ տեքստը «մարդկային աշխարհի անկախ երևույթ է, որը դիտարկվում է որպես նյութականացված իմաստ <...>: Հեղինակը ստեղծում է տեքստը, բայց միայն ընթերցողն է տեքստը դարձնում այնպիսին, ինչպիսին այն կա իրականում, այսինքն՝ իր մոտեցումներով ձևավորում է տեքստի ֆենոմենը...»<sup>18</sup>: **Հեղի-**

<sup>16</sup> **Лихачев Д. С.** Литература-реальность-литература: Статьи. Л.: Изд. «Сов. Писатель», 1984, с. 7-8.

<sup>17</sup> **Шмид В.** Нарратология. М.: Изд. «Языки славянской культуры», 2003, с. 22.

<sup>18</sup> **Литвинов В. П.** Мышление по поводу языка в традиции Г. П. Щедровицкого // **Литвинов В. П.** Познающее мышление и социальное воздействие: Наследие Г. П. Щедро-

**նակ-ընթերցող** այդօրինակ սերտ հարաբերակցությունն է նկատի ունեցել Հ.-Գ. Գադամերը, երբ զարգացրել է այն տեսակետը, որ յուրաքանչյուր գրական ստեղծագործություն հակվում է դեպի ընթերցողը, քանզի այն իրապես իմաստավորվում է միմիայն ընթերցման բացահայտողական գործընթացում: Նա «Փիլիսոփայություն և գրականություն»<sup>19</sup> աշխատության մեջ տեքստի իմաստաբանության ոլորտին առնչվող հարցեր քննարկելիս նշում է, որ գեղարվեստական իմաստների բացահայտման գործընթացն անվերջ է: Ընթերցողը, «տեղափոխվելով» գեղարվեստական տեքստի ոլորտ, վերջինիս իմաստն ընկալում է սեփական զգայությունների, հայեցողությունների դիտանկյունից: Նա իր գիտակցության մեջ վերակառուցում, փոփոխության է ենթարկում եղած պատկերները՝ համապատասխան սեփական ներաշխարհին՝ ընթերցողական ընկալումներով և կամ վերստեղծումներով յուրօրինակ լիցքեր հաղորդելով ստեղծագործությանը: Տեքստը գաղտնագրված մի իրականություն է, որի զարգացման ներքին դինամիկան ձևավորվում է ներզգացողականի մակարդակում: Այն չունի որոշակիացված իմաստային սահմաններ, մշտական ընթացքի մեջ է: Թերևս հենց սա է գեղարվեստական տեքստի հարատևության պատճառը:

Այս հայեցակարգի հիմքերը, մասնավորապես այն, որ տեքստն ընկալվում է որպես հեղինակ-ընթերցող երկխոսության դաշտ, հարկ է փնտրել Մ. Բախտինի աշխատություններում: Վերջինս, անդրադառնալով «երկխոսություն» (դիալոգ) ու «իմաստ» հասկացությունների հարաբերության խնդրին, գրում է. «Ես իմաստներ եմ անվանում հարցերի պատասխանները: <...> Իմաստն իր բնույթով անսահման է, բայց այն կարող է արդիականանալ ընդամենն այլ (օտար) իմաստի հետ հաղորդակցվելով, անգամ այն ընկալողի ներքին խոսքում առաջացած հարցի հետ (այն, որ մտածողությունն ինքնին երկխոսական բնույթ ունի, նկատել էր դեռևս Պլատոնը՝ մտածողությունը ձևակերպելով որպես «հոգու անշշունջ զրույց ինքն իր հետ»<sup>20</sup>): Արդիական իմաստը պատկանում է ոչ թե մեկ (միայնակ) իմաստին, այլ միայն միմյանց հանդիպող ու փոխհարաբերակցվող իմաստներին»<sup>21</sup>: Այլ կերպ ասած՝ տեքստի իմաստը ձևավորվում-զարգանում-իմաստավորվում է ընթերցողի ընկալումների համադրությամբ: Այս մոտեցման հիմքում հարկ է փնտրել նաև Ռ. Բարտի «հեղինակի մահվան» գաղափարի ներազդեցությունը: Բարտյան այս հայեցակարգերի հիմքում տիրապետողն այն գաղափարն է, որ գեղարվեստական տեքստի իմաստն ընթերցողի ընկալումների հոսքում կարող է փոխել հիմնական իմաստի բնույթը:

вицкого в контексте отечественной и мировой философской мысли (сост. бщ. ред. и предисл М. Н. Кузнецова). М.: Изд. «Ф.А.С.-медиа», 2004, с. 257.

<sup>19</sup> Տե՛ս Գադամեր Գ.-Գ. *Փիլոսոփիա և լիտերատուրա* // Գադամեր Գ.-Գ. *Ակտուալնոստ քրե-րասնոց*. Մ.: *Իզդ. «Իսկուստվո»*, 1991, էջ 126-146:

<sup>20</sup> «Ուուաա փիլոսոփսկաա էնցկլոպեդիա», տ. 1, Մ.: *Իզդ. «Մոսլո»*, 2000, с. 661.

<sup>21</sup> **Բախտին Մ. Մ.** *Էստետիկա սլուեսնոց տուրչեստուա*, с. 350.

Այսպիսով, տեքստը՝ որպես ճանաչողության գործընթացի արդյունք, բացահայտում է մարդու և շրջապատող աշխարհի, քաղաքական-աշխարհագրական, սոցիոմշակութային իրականության փոխհարաբերակցությունները և այլն, կարող է սահմանվել որպես հեղինակի կողմից ստեղծված կայուն համակարգված ամբողջություն, որն օժտված է իմաստաբանական, կոմպոզիցիոն և բովանդակային ամբողջականությամբ՝ լեզվի գործառույթներին և ոճական կանոններին համապատասխան վերամշակված: Բովանդակային պոտենցիալը տիրապետող է յուրաքանչյուր տեքստի պարագայում. այն է սահմանում տեքստի յուրահատուկ բնույթը: Վերջինս կրում է որոշ առանձնահատուկ տարրեր՝ յուրահատուկ կոմպոզիցիան, լեզվի, ձևակերպումների ոճական-իմաստաբանական, հուզական-արտահայտչական ու գործառական հնարավորությունները, գեղագիտական առանձնահատկություններն ու այլ կարևորություններ, որոնք վերաբերում են տեքստերի բովանդակության իմաստաբանական երևույթին:

Յուրաքանչյուր ստեղծագործություն պարունակում է յուրահատուկ գաղափարական ուղղվածություն, արտահայտում է հեղինակային աշխարհայացքն ու մտադրությունը, գեղագիտական դիրքորոշումները, որոնք իրագործվում են խոսքի ինքնատիպ կիրառությամբ, հեղինակային ոճի<sup>22</sup> ուրույն դրսևորումներով: Վերջինս՝ **«հեղինակային-անհատական ոճ»** հասկացությունը, առաջին հերթին պարունակում է հեղինակի գեղարվեստական հայեցողության անկրկնելիությունը, տեքստի բոլոր տարրերի փոխկապակցված տրամաբանական հաջորդականությամբ դասավորվածությունը, շատ դեպքերում աննշան թվացող, հպանցիկ կերպով ուրվագծված մանրամասները տեքստային կառուցում գեղարվեստական հրաշակերտության վերածելու ֆենոմենը:

Յուրաքանչյուր տեքստում, այս կամ այն գրական ուղղության պոետիկայի հիմքերով ու անհատական ոճի ներքին որակով պայմանավորված, տարբեր են բառային պատկերներն ու դրանց ձևավորման ձևակերպման միջոցները: Հեղինակի վերջնականատակն է տեքստում յուրովի վերարտադրել իրականությունը, հատկանշվել գեղագիտական դիրքորոշումներով, գաղափարական բովանդակությամբ, լեզվաուճական, կոմպոզիցիոն և կառուցվածքային առանձնահատկություններով, հարմարագույն ձևեր մշակել, նորամուտ տարրեր «ներմուծել»՝ հասնելու տեքստի պատկերավորման միջոցներն անկրկնելի դարձնելու նպատակին:

Ամփոփելով կարելի է ասել, որ այս կամ այն գրողի հեղինակային

---

<sup>22</sup> Հեղինակային ոճը, լինելով գեղարվեստական տեքստի կալագման ամենահիմնական ու պարտադիր նախապայմանը, ինչպես է տեքստը, այնպես էլ (գեղարվեստական ոճը) ընկալվում ու դիտարկվում է ամենատարբեր կողմերից: Հեղինակային ոճին, թեպետ 20-րդ դարի երկրորդ կեսերից սկսած տարբեր հետազոտողներ տարբեր մոտեցումներով փորձել են հստակ սահմանումներ տալ, այնուամենայնիվ մինչև օրս այդ եզրույթի հստակ բնորոշումը չկա:

ոճ հասկացության ներքո հարկ է ենթադրել նրա գեղարվեստական մտածողության, գեղարվեստական սկզբունքների ու գաղափարների, տողերի մեջ քողարկված խոհերի առանձնահատկություններն ու նրա աշխարհընկալման անկրկնելիությունը: Այն հեղինակի աշխարհայացքային ինքնատիպ շերտերի, հայացքների տրամաբանական-իմացաբանական հնարավորությունների առանձնահատուկ համակարգ է, հոգեբանափիլիսոփայական կատեգորիա, որը հիմնվում է հեղինակի հայեցակարգային համակարգի հիմքերի վրա:

Այսպիսով, գեղարվեստական տեքստը գեղագիտական գիտակցության ամենաբարձր դրսևորումն է, իրականության գեղագիտական յուրացման առանձնահատուկ ձևը: Այն հեղինակի սուբյեկտիվ մտադրություններն օբյեկտիվացնելու, հեղինակային գիտակցության սահմաններում օբյեկտիվ իրականության դիտարկումների վրա հիմնված գաղափարները գեղարվեստորեն մարմնավորելու միջոց է: Գեղարվեստական տեքստի գաղափարական էության առանցքային գործոններից մեկը «ես»-արտաշխարհ փոխհարաբերության արդյունքում իմաստավորված, աշխարհի սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ պատկերներում կառուցակազմված հայացքներն իրենց ողջ ընդգրկումով գեղարվեստական տիրույթ «ներքաշելն» է, հասարակական կյանքի զարգացման պատմական գործընթացներն իրենց բազմակերպ դրսևորումներով ու փոխակերպումներով յուրացնելու փորձը: Այն կոչված է ամփոփելու իրակաությունն իր բազմաձև դրսևորումներով:

**РИПСИМЕ ЗАКАРЯН – Основные проблемы и типологические особенности определения понятия «художественный текст».** – Определения значения понятия «текст», его функции и характеристики разнообразны и многогранны, что обусловлено направлением, в котором последний изучается. Следовательно, многоотраслевые грани его исследования требуют различных подходов.

В настоящей статье художественный текст определяется как своеобразная коммуникативная единица, наделенная структурной целостностью, сложнейшая форма общения, несущая специфическую (эмоциональную, логическую, эстетическую и др.) информацию, которая характеризуется особым авторским стилем и мировоззренчески-идеологическими ориентирами. Автор текста, произведение и читатель находятся в прямой связи, постоянно взаимодействуя друг с другом.

Цель статьи состоит в том, чтобы определить содержание понятия «текст» и выявить его существенные дефиниции.

Для реализации заявленной цели были поставлены следующие задачи:

1. дать определение термину «текст» с позиций различных научных подходов, с конкретным употреблением и значением;
2. осветить отношения в цепочке «автор-произведение-читатель»;
3. охарактеризовать понятие авторского стиля и выявить роль последнего в создании смысла художественного текста.

Теоретическую основу статьи составили научные исследования У. Эко, Р. Барта, М. Бахтина, Г.-Г. Гадамера и др. ученых, посвященные различным принципам герменевтики и интерпретации художественного текста.

Тема статьи актуальна, поскольку исследование проблематики понятия

«текст» и его особенностей является одним из самых распространенных направлений в современной науке.

**Ключевые слова:** *текст, авторский стиль, художественный текст, постструктурализм, герменевтика, семиотика, концепция, художественное мышление, дискурс, когниция*

**HRIPSIME ZAKARYAN – *The Main Problems and Typological Features of the Definition of the Concept of "Artistic Text"*.** – Definitions of the meaning of the concept of "text", its functions and characteristics are diverse and multifaceted, which is due to the direction in which the latter is being studied. Consequently, the multidisciplinary facets of its research require different approaches.

In this article, a literary text is defined as a kind of communicative unit endowed with structural integrity, the most complex form of communication, carrying specific (emotional, logical, aesthetic, etc.) information, characterized by a special author's style and worldview and ideological guidelines. The author of the text, the work and the reader are in direct contact, constantly interacting with each other.

The purpose of the article is to determine the content of the concept of "text" and to identify its essential definitions.

To achieve the stated goal, the following tasks were set:

1. define the term "text" from the standpoint of various scientific approaches, with specific usage and meaning;
2. highlight the relationship in the chain "author-work-reader";
3. characterize the concept of the author's style and identify the role of the latter in creating the meaning of a literary text.

The theoretical basis of the article was the scientific research of W. Eco, R. Barth, M. Bakhtin, G.-G. Gadamer and other scientists devoted to various principles of hermeneutics and interpretation of a literary text.

The topic of the article is relevant, since the study of the problems of the concept of "text" and its features is one of the most common areas in modern science.

**Key words:** *text, author's style, artistic text, post-structuralism, hermeneutics, semiotics, concept, artistic thinking, discourse, cognition*

**ՀԵՏՊԱՏՄԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՍՈՑԻՈՍՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ  
ՈՒՆԵՆԱՐԼ, ԹԵ՞ ԼԻՆԵԼ**

**ՆԵԼԼԻ ԱԼԱՎԵՐԴՅԱՆ**

Սոցիալական նոր իրավիճակում հայտնված հասարակությունը կանգնած է կործանման կամ գոյատևման երկընտրանքի առջև: Կտրուկ փոփոխությունները հանգեցնում են ոչ միայն հասարակության վերակառուցման, սոցիալական նոր ինստիտուտների ներմուծման և գործառույթի անհրաժեշտության, այլև հասարակության մշակութային, սոցիալ-հոգեբանական հենքի համարժեք փոփոխությունների անհրաժեշտության: Քաղաքակրթական զարգացումների ներկա փուլում անկայունությունն ու անորոշությունը դարձել են հասարակական կյանքի բնութագրական հատկանիշներ: Տեխնաձին քաղաքակրթության հիմքում ընկած նորարարության արագությունը XXI դարում հանգեցնում է արհեստական միջավայրի փոփոխության, որը հակասական հարաբերություններ է ստեղծում մարդու կեցության և հասարակության գոյության հավասարապես կարևոր գործոնի՝ կայունության հետ:

Արմատական փոխակերպումները նորացնում են նաև մարդկության կենսագործունեության անհրաժեշտ հիմքերից մեկի՝ արհեստական միջավայրի կառուցվածքը: Տեղեկատվական տեխնոլոգիաները, որոնք ներթափանցել են հանրային և մասնավոր կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտները, բնական-ֆիզիկական աշխարհի փոխարեն վիրտուալ մի միջավայր են ձևավորում: Նոր, այսպես կոչված, զանգվածային ու տեղեկատվական մշակույթի տարածմանը զուգահեռ՝ խորանում է սերունդների միջև խզվածությունը: Անորոշության մեջ հայտնված մարդը կորցնում է սեփական կյանքի տնտեսական պայմանների նկատմամբ վերահսկողությունը, ինչը նրան պարտադրում է վերանայել նաև սեփական իմաստաբարձության ողջ համակարգը: Ժամանակակից առարկայական աշխարհը աստիճանաբար կորցնում է իր որոշակիությունը և գոյատևությունը: Հասարակության համար սպառնալիք են դառնում ազգային արմատներից կտրվելը, էթնիկ ինքնության և ազգային առանձնահատկությունների արմատական փոխակերպումները: Քաղաքակրթությունների միջև բախումը, ազատական քաղաքակրթության և ազգային-մշակութային հիմնարար արժեքների միջև հակասությունները բարդ ու հակասական միտումներով տառապող, երկատված գիտակցությամբ մարդուն կանգնեցնում են կարևորագույն հիմնախնդրի առջև՝ ունենալ լ, թե՞ լինել:

**Բանալի բառեր** - *սոցիում, տեխնաձին քաղաքակրթություն, նույնականություն, կայունություն, մշակույթ, միատեսակություն, անորոշություն, օտարում, արժեք*

Ժամանակակից համամոլորակային խնդիրների համատեքստում մարդկությունը կանգնած է կործանման կամ գոյատևման երկընտրանքի

քի առջև: XXI դարն աչքի է ընկնում հասարակության սոցիալական և հոգևոր կյանքի բարդ տեղաշարժերով: Մի կողմից ձևավորվել են փոխկապակցված համաշխարհային հանրույթ և պատասխանատու կախվածության միջազգային հարաբերություններ, մյուս կողմից, սակայն, մարդկության առջև են ծառայել միջուկային պատերազմի, ոչ բռնի խաղաղության հաստատման, բնապահպանական ճգնաժամերի, բնակչության սրընթաց աճի կարգավորման, հասարակության ծերացման հիմնախնդիրները: «Մպառազինությունների մրցավազքը, մահաբեր զենքի կուտակումը, ավերման նորանոր միջոցների գոյացումը, միջուկային զենքի դուրսբերումը տիեզերական տարածություն լրջորեն սպառնում են առհասարակ դուրս գալ մարդու վերահսկողության շրջանակներից, ճակատագրական են դարձնում ապակայունացման միտումը»<sup>1</sup>: Այն, ինչին ականատես ենք, ոչ միայն սառը պատերազմի ավարտն է կամ հետպատերազմյան պատմության մեկ այլ շրջան, որն ավետում է պատմության ավարտը որպես այդպիսին, այլ, ինչպես Ֆուկույաման է նշում, «մարդկության գաղափարական էվոլյուցիայի ավարտն է և արևմտյան ազատական ժողովրդավարության համընդհանրացումը՝ որպես կառավարման վերջնական ձև»<sup>2</sup>:

Այս ամենի համատեքստում բնական հարց է ծագում, թե արդյո՞ք մենք պետք է շարունակենք կրկնօրինակել արևմտաեվրոպական զարգացման ուղիները, արդյո՞ք պետք է կենտրոնանանք Չինաստանի, արաբական աշխարհի վրա, թե՞ գտնենք զարգացման սեփական ճանապարհը՝ Արևմուտքի և Արևելքի միջև: Սա սկզբունքային հարց է, որովհետև ժամանակակից աշխարհը հայտնվել է շատ բարդ և հետևանքների առումով խիստ կարևոր՝ զարգացման երկու ուղիների ընտրության առջև: Առաջինը ենթադրում է տնտեսության զարգացման և սոցիոմշակութային դինամիկայի հետագա արագացում, ինչը կարող է կանխատեսելի հեռանկարում մոլորակի բիոցենոզի, այդ թվում և մարդկության համար աղետալի հետևանքների հանգեցնել: Երկրորդ ուղին ենթադրում է անցում սոցիումի ավելի կայուն վիճակի, որը բնութագրվում է ոչ միայն նոր, ռեսուրսախնայող տեխնոլոգիաների օգտագործմամբ, այլև ենթադրում է մարդկությանը բնորոշ դինամիկայի բոլոր ձևերի դանդաղեցում: Ինչ խոսք, դժվարլուծելի երկընտրանք է, բայց կողմնորոշվել պետք է, որովհետև ընթացող տեղաշարժերն ու փոխակերպումները ներքին մի տրամաբանությամբ փոխում են մեր կյանքի կազմակերպման մշակույթի ձևն ու բովանդակությունը, ինչին պետք է արձագանքենք ու հարմարվենք: Մասնավորապես, ժամանակակից աշխարհում ձևավորվում են կոլեկտիվ նույնականության նոր ձևեր,

<sup>1</sup> Վ. Միրզոյան, Վաղանցիկության զգացումից դեպի հավիտենականության իմաստավորում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», № 2, 2017, էջ 17:

<sup>2</sup> Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., АСТ, Ермак, 2005, с. 134.

համակեցության նոր սկզբունքներ և տեսակներ, որոնք պայմանավորված են մի շարք հանգամանքներով: Առաջին՝ ազգային պետության գործառույթները (կապ, կրթական համակարգեր, ոստիկանական գործառույթներ և այլն) աստիճանաբար փոխանցվում են տեղական ինքնակառավարման մարմիններին: Երկրորդ՝ սեփական տարածքում աշխարհաքաղաքական ինքնիշխանության լրիվության գաղափարը արմատապես վերահիմաստավորվում և ընկալվում է որպես հնացած ու ժամանակավրեպ: Երրորդ՝ դուրս գալով ազգային սահմաններից՝ կոլեկտիվ նույնականությունը ձեռք է բերում դրսևորման գլոբալ ձևեր, ինչը նպաստում է ազատության մակարդակի բարձրացմանը, ազգային հանրույթների և մշակութային ավանդույթների վերակառուցապատկերմանը: Չորրորդ՝ ձևավորվող տեղեկատվական և մշակութային գլոբալ տարածության շրջանակներում արդիականացվում են սոցիալական հեղինակության (հարգի) ձևերը, վարքի ռեֆերենտ մոդելները, արժեքներն ու նորմերը: Հինգերորդ՝ ժամանակակից զանգվածային-սպառողական հասարակություններում մարդը ստանում է սոցիալական համերաշխության վերմշակութային գլոբալ նոր դրսևորումների հետ իրեն նույնականացնելու նոր հնարավորություններ, որոնք հաջողությամբ փոխարինում են նույնականացման նախկին գործոններին (համաշխարհային կրոններ, ազգեր, ազգային պետություններ և այլն):

Ակնհայտ է, որ ժամանակակից առարկայական աշխարհը աստիճանաբար կորցնում է իր որոշակիությունը և գոյատևությունը: Եվ պատահական չէ, որ ներկա սերնդի գործունեությունից է կախված այն, թե երրորդ հազարամյակի սկիզբը ինչ կդառնա՝ համաշխարհային պատմության ողբերգական վերջաբան, թե՛ ոգեշնչող նախաբան:

Համաշխարհայինացման ժամանակակից միտումները ոչ այլ ինչ են, քան արդիականացման պատմական որոշակի փուլ, երբ փոփոխությունների վեկտորային ամբողջական հոսքն ուղղված է տվյալ քաղաքակրթության արժեքների և ինստիտուտների վրա հիմնված փոխկապակցված և փոխլրացնող աշխարհի ստեղծմանը: Հաշվի առնելով հաղորդակցային և տեղեկատվական տեխնոլոգիաների ընձեռած արդի հնարավորությունները՝ կարելի է ասել, որ «ձևավորվում է միասնական տեղեկատվական տարածություն, որն իր հերթին հանգեցնում է միօրինակ աշխարհընկալման. քաղաքակրթությունը հետզհետե ձեռք է բերում էլ ավելի մեծ ներքին միատեսակություն»<sup>3</sup>:

Զանգվածային գլոբալ մշակույթը, շահույթ ստանալու խնդիրներից զատ, նպաստում է արևմտյան քաղաքակրթության պատմական գլոբալ խնդրի ընդարձակմանը: Այդ խնդիրը միատեսակ նորարարություն ձևավորելն ու համաշխարհային միասնական քաղաքակրթություն ստեղծելն է, որը հիմնված է արժեքանորմատիվային միասնական հա-

---

<sup>3</sup> Колядко И. Н. Кризис в процессах трансформации социума: социально-философский анализ. // Философские исследования. Минск, «Белорусская наука», 2019, № 6, с. 89.



մակարգի վարքի մոդելների, արտադրության և սպառման միասնական ձևերի վրա: Նոր մշակութային ռեալությունն առաջարկում է արժեքների, իմաստների, վարքի կարծրատիպերի ունիվերսալ հավաքակազմ, ինչի արդյունքում գոյանում են նոր ենթամշակույթներ, որոնցից յուրաքանչյուրը պատմական նոր իրողությունների համատեքստում ջանում է յուրովի մեկնաբանել ժամանակակից աշխարհը:

Արդի քաղաքակրթության համակարգային փոխակերպումները, որոնք ընթանում են ոչ միայն հասարակական համակարգերի հիմնական ոլորտներում ու կառույցներում, այլև սոցիալական սուբյեկտներին բնորոշ սոցիալ-հոգեբանական և մշակութային մի շարք կազմավորումներում, առանցքային նշանակություն ունեն սոցիումի հետագա զարգացման համար: Այդ փոխակերպումների հետևանքով մեծանում է անորոշության և տագնապի զգացողությունը, քանի որ օրավուր բացահայտվում են սոցիոմշակութային վերափոխումների ստվերային կողմերն ու սոցիալական հնարավոր վթարներն ու դրանց հետևանքները: Կատարվող փոփոխությունները հանգեցնում են մարդկային կեցության վերափոխման՝ նոր տեխնոլոգիաների, մարդկանց միջև համագործակցության նոր ձևերի, մշակութային ավանդույթների փոփոխության: «Հանրային կյանքում պարտականությունների ու պարկեշտության դիմակի տակ իր իսկությունը դեռևս մի կերպ պահպանող մարդը աննկատ վերածվում է միջին վիճակագրական «ամբոխի մարդու», քանի որ աշխարհում վաղուց ի վեր հաստատվել է զանգվածային կարգ, որի համահարթող մամլիչի տակ բառացիորեն կազմաքանդվում է մարդկային գոյության դրամատիկ աշխարհը՝ նրանում ընթացող իրադարձությունները վերածելով ամբոխի գիտակցությունը կաթվածահար անող տեսարժան ներկայացման»<sup>4</sup>:

Երբ սպառումը դառնում է կյանքի իմաստ, և մարդիկ իրենց կյանքն անցկացնում են նյութական բարիքների հետևից ընկնելով, երբ մարում է մարդկանց հոգևոր աճի ցանկությունը, դա չի կարող մտահոգություն չառաջացնել մտածող մարդու մեջ: «Այո, վերացել է մի կտոր հացի մտահոգությունը, փող աշխատելու անվան տակ վերացել է ծանր ֆիզիկական աշխատանքը, բայց վերացել է նաև մարդկանց խթանող ինտելեկտուալ և մասնագիտական աճի անհրաժեշտությունը, մարդու անհատականության զարգացման դրդապատճառները անհետացել են»<sup>5</sup>:

Ընթացող արմատական փոխակերպումները փոխում են նաև մարդկության կենսագործունեության անհրաժեշտ հիմունքներից մեկի՝ արհեստական միջավայրի կառուցվածքը, ինչն իր հերթին նոր իմաստ և բովանդակություն է հաղորդում կեցության կազմակերպման և

<sup>4</sup> Էդ. Հարությունյան, Այստեղ և հիմա. հաց և ակնհայտություն, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», Եր., 2020, № 2, էջ 3-4:

<sup>5</sup> Кутырев В. А. Философия трансгуманизма. Нижний Новгород, 2010, с. 6.

«կայունության» ամենօրյա արտադրության գործընթացներին՝ մարդու կեցության և հասարակության գոյության հավասարապես կարևոր կողմին կայունությանը: Մարդն ակամա հոգևոր աշխարհ է տեղափոխում առարկայական իրերը, ինչպես նաև առարկաների նկատմամբ սեփական վերաբերմունքը: Դա արտահայտվում է երկու ձևով. մի դեպքում այն դրսևորվում է մարդկային բարձր արժեքների, կենսական ցուցիչների վերափոխմամբ, երբ այդ արժեքները ներկայացվում են ավելի հեշտ տարբերակով (օրինակ՝ անձնագոհությունը վերածվում է բարեգործության, նվիրվածությունը՝ ամբարտավան ջերմության և այլն), իսկ մեկ այլ դեպքում այն ներկայանում է իբրև արժեքների «վերածնունդ» կամ հասարակական բարոյականության համար ոչ անվնաս երևույթներ, երբ մտքում ամրագրված բարոյական կողմնացույցները խափանվում են, և առաջին պլան են մղվում մինչ այդ ստվերում գտնվող և քննադատվող վարքագծերը, որոնք արդյունավետ մեկնաբանվում են լեզվական դարձվածքների միջոցով (դաժանությունը մեկնաբանվում է որպես «իրեն տեր կանգնելու, ինքնապաշտպանության ունակություն», գողությունը՝ «սպրելու արվեստ», ղեկավարի դաժանությունը՝ «պահանջկոտություն» և այլն):

Արդի քաղաքակրթության ընդերքում և մակերեսում տեղի ունեցող արմատական փոխակերպումներն ու ձևախեղումները, բարոյականի և նյութականի անհամամասնական զարգացումը վկայում են, որ կյանքի կանոնակարգման մշակույթի երբեմնի բարոյական արժեքների (նվիրվածությունը հայրենիքին, բարեխղճությունը, հարգանքը, հանդուրժողականությունը, արդարությունը, ազնվությունը և այլն) փոխարեն առաջին պլան են մղվում անիրական կրքերն ու նյութապաշտությունը: Չանգվածային ու սպառողական համաաշխարհային նոր քաղաքակրթություն է ձևավորվում, որտեղ որկրամոլությունը աստիճանաբար սանձում է մարդկային ստեղծարար ոգին և թելադրում «բարոյական նոր սկզբունքներ, որոնց համաձայն՝ ցանկացած գնով հաջողության հասնելը, կարիերա անելը անհատի կյանքի բարձրագույն արժեքներն են»<sup>6</sup>:

Տեղեկատվական տեխնոլոգիաները, որոնք ներթափանցել են հանրային և մասնավոր կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտները, բնական-ֆիզիկական աշխարհի փոխարեն վիրտուալ մի աշխարհ են ձևավորում, որտեղ փոխվում են իրերի և իրադարձությունների ընթացքն ու տրամաբանությունը. կեղծանմանակումները (սիմուլյակր) և համանման այլ երևույթները մարդկությանը աստիճանաբար ներքաշում են գործունեության մի գոտի, որտեղ անկանխատեսելիությունն ու վարքի անորոշությունը դառնում են գոյության կայուն ձևեր, ինչի արդյունքում

---

<sup>6</sup> Герасимова И. А. От модернизации к экологизации. Геоэкология и геосоциальность // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки, 2021, т. 8, № 1, с. 18.

կյանքի և կենսագործունեության յուրաքանչյուր դրվագ վերածվում է ինդիվիդուալի: Ավելին, ստեղծվում են սոցիալական բարդ համակարգեր ու ինստիտուտներ, որոնցում մարդն ակտիվության սուբյեկտից վերածվում է ենթակա գործոնի, երբ հասարակության առաջընթացի բնույթը որոշողը դառնում է ոչ թե մարդը, այլ տեխնիկան ու «մարդկային գործոնը»: Գիտությունն ու տեխնիկան, առաջընթացի ցուցանիշ հանդիսացող տեխնածին քաղաքակրթությունը պարբերաբար սոցիալական, բարոյական ու հոգեբանական վթարներ են առաջացնում՝ կասկածի տակ դնելով մարդկության գոյությունն ու բնականոն զարգացումը: Պարադոքսալ է, բայց տեխնածին քաղաքակրթությունը մարդուն ծառայելու փոխարեն սկսել է պայքարել մարդու դեմ. մի իրողություն, երբ ամենօրյա միևնույն ու միանման աշխատանքը և տեղեկատվությունն անձնագրկում են մարդուն, նրան զրկում «ես»-ի անհատականությունից, դարձնում զանգված, երբ բոլորը նմանվում են բոլորին: Ձևավորվում է անդեմ զանգված, որը պատրաստ է կուլ տալու ողջ սոցիալականությունը՝ պատմությունը, քաղաքակրթությունը, մշակույթը: Եվ ինչպես իրավացիորեն նկատում է Ֆրոմը, ձևավորվում է անհատապաշտական մի հասարակություն, որտեղ բոլորը «վայելչորեն հագնված ու կուշտ կլինեն, որտեղ ստեղծված մեքենաները կգործեն մարդկանց նման, բայց կառաջանա օտարման համընդհանուր պատկեր, այնպիսի կյանք, որտեղ «բոլորը կլինեն երջանիկ», բայց միայն առանց զգացմունքի, առանց բանականության և առանց սիրո»<sup>7</sup>: Ժամանակակից հասարակությունը դառնում է բազմակարծիքային ու այլընտրանքային, և ստեղծվում է այնպիսի բարոյահոգեբանական մթնոլորտ, երբ մարդը ոչ միայն չի զգում մշակութային թերաբժեքություն, այլև դառնում է նոր կացութաձևին ու ապրելակերպին առավել հարմարվող էակ: Մարդը ոչ միայն սոցիալական պատկանելություն է մատնանշում, այլև բնութագրում է որոշակի աշխարհըմբռնում, մտածողության ձև և կենսառճ: Իհարկե, այս ամենը հասարակության համար ստեղծում է գործառության ու վերարտադրության նախադրյալներ, քանի որ կյանքի դինամիզմը, ինտեգրման միտումների ուժեղացումը, հեռահաղորդակցական կապերի տարածումը կյանքը դարձնում են ավելի հարմարավետ, միակերպ ու մատչելի:

Փաստորեն, տեխնիկան՝ որպես ժամանակակից զարգացած հասարակությունում մարդու միջավայրի անբաժանելի մաս, արտադրության գործընթացներում մի կողմից ընդունում է մարդու հնարավորությունները, մյուս կողմից՝ մարդը դառնում է տեխնիկական համակարգերի սպառման արդյունք, որոնց սպասարկման համար նա ծախսում է իր կարողությունները: Եթե անգամ ուշադրություն չդարձնենք հաղորդակցական ցանցերին և մարդու վարքի ու վիճակի ղեկավար-

<sup>7</sup> Фромм Э. Человек для себя. М., АСТ, 2012, с. 148.

ման համար ռեալ գոյություն ունեցող հատուկ տեխնիկական համակարգերին, միևնույնն է՝ մարդու մտածելակերպի և աշխարհի գեղարվեստական-գեղագիտական ընկալման և, հետևաբար, ավանդական մշակութային գործընթացների փոփոխության վրա նրա ազդեցությունը ակնհայտ իրողություն է: Նոր, այսպես կոչված, զանգվածային ու տեղեկատվական մշակույթի տարածմանը զուգահեռ, խորանում է սերունդների միջև խզվածությունը, մոռացության են մատնվում ավանդույթներն ու սովորույթները: «Արդիականության հիմքում ընկած հիմնարար սկզբունքներից մեկը դառնում է անհատի առաջնայնության սկզբունքը: Մարդն ազատվում է խմբային կապերի պարտադրանքից, և հնարավորություն է ընձեռվում, որ նա ազատորեն ընտրի նույնականացման խմբեր, ինքնուրույն որոշի իր գործողությունները»<sup>8</sup>: Շուկայական կողմնորոշման պայմաններում մարդն իր անհատականությունը փնտրում է ոչ թե իր, իր ստեղծարար ունակությունների, այլ իր մասին ուրիշների կարծիքի մեջ: «Իմ եսը կարելի է որոշել այն գնով, որ ինձ համար տվել են»<sup>9</sup>: Անորոշության մեջ հայտնված մարդը կորցնում է սեփական կյանքի տնտեսական պայմանների նկատմամբ վերահսկողությունը, ինչը նրան պարտադրում է վերանայել նաև սեփական իմաստաարժեքային ողջ համակարգը: Ձգտելով հարմարվել փոխակերպվող պայմաններին, մարդիկ սկսում են մերժել կայունությունն ու տևականությունը որպես բնականոն գոյության կարևոր պայմաններ: Անհնարին է դառնում գոյատևել վարքի ավանդական ընդունված ձևով:

Սոցիալ-մշակութային առումով տեխնիկական քաղաքակրթության զարգացման չափանիշն է, բայց տեխնիկայի հաղթանակը կարող է նաև կործանել քաղաքակրթությունը, քանի որ նոր տեխնոլոգիաները ազդում են մարդու գենային համակարգի վրա, ստեղծում են արհեստական ինտելեկտ: Վիրտուալ իրականությունը մարդկանց միմյանցից հեռացնում է՝ նրանց զրկելով ջերմ ու մտերմիկ հարաբերություններից, ինչն էլ իր հերթին ստեղծում է բարոյափիլիսոփայական, արժեքային, աշխարհայացքային, հումանիստական մի շարք խնդիրներ: Մի տեսակ անիմաստ են դառնում մարդու հանդեպ սիրո, հերոսության, երջանկության, կյանքի իմաստի և բազմաթիվ այլ բարոյահումանիստական պատկերացումները: Նկատվում է մարդու վարքագծի մեքենայացման միտում, ինչի արդյունքում նա անտարբեր է դառնում միջավայրի, իր անցյալի, պատմության, ավանդույթների ու սովորույթների հանդեպ: Քանի դեռ ծաղրանքի են ենթարկվում ազնվածին դրսևորումներն ու հին ավանդույթները, և մարդիկ իրենց հոգում այդ ամենի կրողը չեն, նրանք չեն էլ մտածում, որ խոսքը լինել-չլինելու մասին է: Նրանք բոր-

<sup>8</sup> **Бабосов Е. М., Спасков А. Н.** Антропный принцип в контексте глобального эволюционизма. Философские исследования. Минск, «Белорусская наука», 2019, в. 6, с. 9.

<sup>9</sup> **Фромм Э.** Бегство от свободы. Человек для себя. Минск, «Попорри», 2000, с. 461.

բորում են ատելությունը, ոչնչացման ծարավը, նախանձը այն ամենի հանդեպ, ինչն իրենց անհասանելի է: Ինչպես Շպենգլերն է նկատում. «Ոչ միայն ավանդույթներն ու բարքերը, այլև նրբաճաշակ վարվեցողության ցանկացած դրսևորում՝ գեղեցկություն, հեզաճկունություն, ճաշակով հագնվելու ունակություն, հաստատակամ շարժ ու ձև, գեղեցիկ խոսք, մարմնի գուսպ կեցվածք, բարձրակարգ դաստիարակություն և ինքնատիրապետում, մահու չափ ջղայնացնում են ստորակարգ զգայականությունը»<sup>10</sup>:

Հասարակությունը ժամանակի ընթացքում դառնում է բարոյապես աղքատ: Տեխնածին քաղաքակրթությանը զուգընթաց՝ ձևավորվում է մարդկային գոյության արհեստական մի նոր աշխարհ, որի ազդեցությամբ փոխվում են մարդու արժեքային կողմնորոշումները և մշակութային նախասիրությունները: Մարդն օտարվում է իր անմիջական աշխարհից: Այս բազմարժեքության մեջ զրկվելով կողմնորոշման հենակետից՝ անհատի գիտակցությունը երկատվում է, և սկսում են միաժամանակ գործել հակասական, երբեմն նաև իրար բացառող դիրքորոշումներ: Ի հավելումն ասվածի՝ ժամանակակից աշխարհի մարդը հայտնվել է համընդգրկուն օտարման մեջ, զրկվել է հարազատ միջավայրից ու հարազատներից և մնացել միայնակ: Ջրկվելով նախկին և ներկա սերունդների աջակցությունից ու հենարանից, ավանդական կապերից ու համակեցության մշակույթի աջակցությունից՝ մարդը զրկվել է նաև ինչ-որ բան սկսելու ու ավարտելու հնարավորություններից: Աշխարհը պատահարների և պատահականությունների անտրամաբանական մի շղթա է դարձել, որտեղ նրան առաջադրանքներ տվող և նրա գործունեությունը վերահսկող հաստատությունները դեռևս չկան: Ձևավորվում է օտարված ու միայնակ մարդու մի տեսակ, որը ստիպված է դիմել ռիսկի և գոյատևել սեփական նախաձեռնությունների գնով: «Մարդու և մարդկայինի աստիճանական անկումն այնքան ակնհայտ ու խորն է, որ մարդը ոչ միայն որպես անհատ, այլև որպես ցեղային տեսակ արդեն անբուժելի հիվանդ է, և այսուհետ «կյանքի պատմության» փոխարեն մարդիկ ստիպված են լինելու գրել «հիվանդության պատմություն»<sup>11</sup>: Այլ կերպ ասած՝ «Մարդն աստիճանաբար վերածվում է smart (խելացի) տեխնոլոգիաներ կրող և դրանցից կախյալ կենսաբանական տեսակի»<sup>12</sup>: Անհատն այլևս ոչ թե սեփական կյանքի կառուցարկման իրական հեղինակն է, այլ իշխող փոքրամասնության կողմից սահմանված խաղի պարտադրյալ դերակատարը, ով նաև իր վարքագիծը կառուցելիս ելնում է ոչ թե հասարակական, այլ անձնա-

<sup>10</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Образ и действительность, т. 1, Попурри, М., 2019, с. 458.

<sup>11</sup> Кутырев В. А. Человек XXI века, уходящая натура // Человек, 2001, № 1, с. 9.

<sup>12</sup> Գ. Ա. Սողոմոնյան, Ժամանակակից մարդաբանական ճգնաժամի դրսևորման առանձնահատկությունները, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», 2016, № 1(19), էջ 23:

կան շահի գերակայությունից:

Այն աշխարհը, որը հիմնված էր ավանդույթների, հավատի, բանի-մացության ու հեղինակության վրա, դուրս է եկել իր սահմաններից և դարձել է ոչ թե ավելի կառավարելի, այլ հսկողությունից դուրս, կամ ինչպես Գիդդենսն է նկատում՝ «անհետացող աշխարհ»<sup>13</sup>:

Պատմական դինամիկայի վեկտորը սոցիալական համերաշխության ինստիտուցիոնալացված, ուղղահայաց ձևերից տեղափոխվել է դեպի ցանցային ձևերը, հասարակական շարժումները, գլոբալ նորմերը, վարքի մոդելները, արժեքային համակարգերը և այլն, և նոր դարաշրջանի մարդն իրեն կարող է նույնականացնել անդրազգային շարժումների, այդ թվում՝ հակազուրբալիստների, էկոլոգիստների (Գրինփիս), սեռական փոքրամասնությունների, նոնկոնֆորմիստական տիպի ապրանքներ և ծառայություններ սպառող անձանց հետ: Ինքնանույնականացման և համերաշխության նոր ձևերը հնարավորություն են ստեղծում սեփական անձը նույնացնելու կինտարդյունաբերության և շուրքիզնեսի կողմից արտադրվող և հաղորդակցության ու տեղեկատվության զանգվածային միջոցներով տարածվող մշակութային արտադրանքի հետ: Անձը կարող է իրեն գիտակցել որպես գովազդի ամենատարբեր ձևերի միջոցով ստեղծվող և վերարտադրվող սոցիալական հեղինակավոր խմբի մասնակից: Մի երևույթ, ինչի արդյունքում փլուզվում է պատմության ընթացքում ձևավորված ողջ արժեհամակարգը, և ծագում են միջքաղաքակրթական ու ներքաղաքական բնույթի զանազան հիմնախնդիրներ: «Քաղաքակրթությունը մշակույթի անխուսափելի ճակատագիրն է: Ապագա Արևմուտքը մեր իդեալների գծով առաջ և վեր միտված անսահմանափակ շարժում չէ: Արդիականությունը քաղաքակրթության փուլ է, ոչ թե մշակույթ: Այս առումով մի շարք կենսական բովանդակություններ անհետանում են որպես անհնարին: Մշակույթը հանկարծ կոշտանում է, մեռնում է, արյունը մակարդվում է, ուժերը քայքայվում են, դառնում քաղաքակրթություն»<sup>14</sup>:

Մշակույթը կենտրոնացած է մարդու հոգևոր և բարոյական կատարելության վրա: Մշակույթը, ըստ Շվեյցերի, կազմված է բնության ուժերի և իր նկատմամբ մարդու գերակայությունից, երբ մարդն իր մտքերն ու կրքերը համաձայնեցնում է հասարակության շահերին, այսինքն՝ բարոյական պահանջներին, և բարձր մշակույթների ճակատագրի գաղափարում, ի տարբերություն համընդհանուր անհրաժեշտության երկու ձևերի՝ պատմական և մշակութային, երբ կյանքը և մշակույթը, որպես պատմական բարձրագույն ձև, մարտահրավեր են նետում բնական դետերմինիզմին, «լինելը երբեք չի ընթանում պատճառահետևանքային հարաբերությունների շրջանակներում, և սարսափելի

<sup>13</sup> Տե՛ս Գիդդենս Է. Ускользящий мир как глобализация меняет нашу жизнь. М., «Весь мир», էջ 19:

<sup>14</sup> Шпенглер О., նշվ. աշխ., էջ 216:

ճշմարտությունն այն է, որ հասարակության պատմական զարգացմանը և նրա տնտեսական կյանքի առաջընթացին զուգահեռ՝ մշակույթի բարգավաճման հնարավորությունները ոչ թե ընդլայնվում, այլ նեղանում են: Եվ եվրոպական փիլիսոփայության մեղքն այն է, որ այս ճշմարտությունը մնացել է չգիտակցված»<sup>15</sup>:

Ուրվապատկերը մտահոգիչ է. բախում քաղաքակրթությունների միջև, հակասություն ժողովրդավարական, ազատական քաղաքակրթության և ազգային-մշակութային հիմնարար արժեքների միջև, ազգային արմատներից կտրվելու վտանգ, էթնիկ ինքնության և ազգային առանձնահատկությունների արմատական փոխակերպումներ և այլն: Շպենգլերը կարծես թե իրավացի էր. «Եվրոպական քաղաքակրթության մայրամուտը տեսանելի է: Եվրոպայում արևն աստիճանաբար մայր է մտնում»<sup>16</sup>:

Պատահական չէ, որ «բնական կեցությունից դուրս և սոցիալական օրենքներով գործող աշխարհում մարդկանց որոշ ցանկությունների... ու պահանջումների սահմանափակման գնով ապրելու համար յուրաքանչյուր ազգ ձևավորում է հանրային կյանքի կազմակերպման ու կանոնակարգման համակեցության այնպիսի մշակույթ, որը մի կողմից բնական ու աշխարհաքաղաքական միջավայրին հարմարվելու, մյուս կողմից՝ աշխարհը «սեփականացնելու»... ծրագիր է»<sup>17</sup>:

Բարդ ու հակասական միտումներով տառապող ժամանակակից աշխարհին փակուղուց դուրս բերելու համար անհրաժեշտ է իմաստավորել իր «այստեղ ու հիմա» գոյությունը, առաջադրել վեհ գաղափարներ ու նպատակներ, որոնք մարդկանց գոյությանը իմաստ կհաղորդեն և, ի վերջո, վեր կբարձրացնեն կենսաբանական կարիքները բավարարելու մտահոգությունից: Միայն նման նպատակադրման դեպքում մարդկությունը կարող է զարգանալ առանց կենսաբանական բնագոյների բավարարման:

Այսպիսին է հետպատմական շրջանի քաղաքակրթության ընդհանուր ուրվանկարը, և այն տխուր վախճան կարող է ունենալ, եթե հոգևոր ու բարոյական արժեքների, վեհ գաղափարների ու մարդասիրական նպատակների փոխարեն շարունակեն իշխել տնտեսական հաշվարկը, սպառողական հոգեբանությունն ու մերկ շահը: Առավել ևս, ինչպես Ֆուկույաման է նկատում. «Հետպատմական շրջանում ո՛չ արվեստ կա, ո՛չ փիլիսոփայություն, կա միայն մարդկության պատմության՝ խնամքով հսկվող թանգարան»<sup>18</sup>: Երևի մեզ պետք են Պլատոնի «Պետությունը», Օգոստինոսի «Աստծո քաղաքը», Բեկոնի «Նոր Ատլան-

<sup>15</sup> Швейцер А. Культура и этика. М., Прогресс, 1973, с. 128.

<sup>16</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Ростов н/Дону, «Феникс», 1998, с. 636.

<sup>17</sup> Էդ. Հարությունյան, Ազգային ինքնություն. «սերունդների աշխարհ» և «ժամանակակիցների աշխարհ», «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», 2019, № 2(29), էջ 5:

<sup>18</sup> Фукуяма Ф., նշվ. աշխ., էջ 139:

տիդան», Կամպանելլայի «Արևի քաղաքը», որոնք մարդկանց կյանքը կլցնեն բարձր արժեքներով: Երևի ժամանակակից սերունդները կհաղթահարեն ներկայիս ճգնաժամային իրավիճակը: Նրանք չեն մտահոգվի մարդկության իսպառ բնաջնջման վտանգով, նրանք նոր իմաստ կտան ողջ մարդկային քաղաքակրթությանը:

**НЕЛЛИ АЛАВЕРДЯН – Социокультурные характеристики постистории: иметь или быть?** – В новой социальной ситуации общество сталкивается с дилеммой разрушения или выживания. Резкие изменения несут с собой не только необходимость переустройства общества, введения и функционирования новых социальных институтов, но и необходимость адекватных изменений культурной, социально-психологической базы общества. На современном этапе цивилизационного развития характерными чертами общественной жизни стали нестабильность и неопределенность. Скорость инноваций, лежащих в основе техногенной цивилизации в XXI веке, приводит к обновлению искусственной среды, что создает противоречивые отношения с не менее важным аспектом существования человека и общества: стабильностью.

Происходящие радикальные преобразования меняют и структуру искусственной среды, одной из необходимых основ жизнедеятельности человека. Информационные технологии, проникшие во все сферы общественной и частной жизни: вместо естественно-физического мира они образуют виртуальный мир. Вместе с распространением новой, так называемой массовой и информационной культуры углубляется пропасть между поколениями. Человек, оказавшийся в неопределенности, теряет контроль над экономическими условиями своей жизни, что вынуждает его пересматривать всю свою ценностную систему. Современный материальный мир постепенно теряет определенность и продолжительность существования. Отдаление от национальных корней, радикальные трансформации этнической идентичности и национальных особенностей становятся опасными для общества. Столкновение цивилизаций, противоречия между либеральной цивилизацией и фундаментальными национально-культурными ценностями, страдающие сложными и противоречивыми тенденциями, с раздвоением сознания ставят человека перед важнейшей проблемой: иметь или быть?

**Ключевые слова:** *социум, техногенная цивилизация, идентичность, стабильность, культура, единообразие, неопределенность, отчуждение, ценность*

**NELLI ALAVERDYAN – The Socio-Cultural Characteristics of Post History: to have or be?** – The society, which has appeared in this new social situation, is going to face with the dilemma of destruction or survival. Abrupt changes bring with them not only the need of society's reconstruction, introduction and operation of new social institutes, but also the need of adequate changes in the cultural and socio-psychological basis of society. At the current stage of civilizational developments, instability and uncertainty have become characteristic features of social life. The speed of innovation underlying technogenic civilization in the 21<sup>st</sup> century leads to the renewal of the artificial environment, which creates controversial relations with the equally important aspects of human existence and society's existence: stability. The ongoing radical transformations are also changing the structure of the artificial environment, one of the necessary foundations of human activity. Information technology that has penetrated almost in all spheres of public and private life, create some type of virtual world instead of the natural-physical. Along with the spread of the new so-called mass and informa-



tion culture, the rift between generations is going deeper. A person, who finds himself in uncertainty, loses control over the economic conditions of his own life, which forces him to reconsider his entire value system. The modern material world is gradually losing its certainty and duration of existence. Breaking away from national roots, radical transformations of ethnic identity and national characteristics become a danger for society. The clash between civilizations, the contradictions between liberal civilization and fundamental national-cultural values, put with split consciousness person, who is also suffering from complicated and controversial tendencies, in front of the most important problem: "to have or to be?"

**Key words:** *society, technological civilization, identity, stability, culture, uniformity, uncertainty, alienation, value*

**ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՕԲՅԵԿՏԻՆ ՃՇՄԱՐԻՑ  
ՀԱՄԿԱՑՈՒԹՅԱՆ ՀԱԿԱԴԵՄԻ ԴԻՏԱՆԿՑՈՒՆԻՑ  
ՄՈՏԵՆԱԼՈՒ ՇՈՒՐՁ**

**ԳԵՎՈՐԳ ՀԱԿՈԲՅԱՆ**

Հոդվածում քննարկվում են մտակառույցների տարբերակման գործընթացին առնչվող որոշ էական դժվարություններ: Շեշտվում է, որ իմացաբանական ինչ որակում էլ դրանք ստանան, ի վերջո պետք է պարզել՝ դրանք ճշմարիտ են, թե՞ ոչ: Մակայն պարզվում է, որ *ճշմարիտ* հասկացության բացահայտման ու որոշակիացման անհնարինության պատճառով տարբերակման գործընթացը հայտնվում է պարադոքսալ իրավիճակում և դեմ առնում անհաղթահարելի պատնեշի: Ուստի առաջարկվում է պատնեշը հաղթահարելու փոխարեն այն շրջանցել և մտակառույցների զանազանում իրականացնել ճշմարիտի հակադիր դիտանկյունից, որը թեև կրկին խիստ խնդրահարույց, բայց լիովին իրականացնելի ճանաչողության գործընթաց է:

**Բանալի բառեր** – *ճշմարիտ, ճշմարտություն, բացահայտում, սահմանում, նկարագրություն, մտակառույցների տարբերակում, իմացաբանական որակում, բնութագրում, հակադեմ հասկացություն*

Թերևս կասկած չի հարուցում լայնորեն տարածված այն պնդումը, որ *ճշմարիտը* (և/կամ *ճշմարտությունը*) գիտության և փիլիսոփայության առանցքային հասկացությունն է, որովհետև «ճանաչողության հիմանական դրդապատճառը ճշմարտության որոնումն է»<sup>1</sup>: Իսկ սա նշանակում է, որ **ինչպիսի մտակառույցներ էլ ամբազրվեն ճանաչողության գործընթացում (ուսումնասիրության ցանկացած օբյեկտի մասին), միևնույնն է, դրանք իմաստալից և/կամ արժեքավոր են այնքանով, որքանով ճշմարիտ են:** Ուստի կարելի է վստահ պնդել, որ մտային ցանկացած գործընթաց (իսկ գիտափիլիսոփայականն առավել ևս) հետամուտ է ճշմարտությանը<sup>2</sup>: Եվ հենց միայն այս պատճառով շատ կարևոր է սահմանել ու նկարագրել ճշմարիտի էությունը: Բայց *ճշմարիտի* բացահայտման ցանկացած փորձ ձախողվում է, որովհետև բոլոր փորձերն էլ

<sup>1</sup> **Ա. Գուրգալյան**, Ճշմարտության էպիկենտրոնում // «Ռուբիկոն» գեղարվեստական-մշակութաբանական եռամսյա հանդես, 1/11/2007, Եր., էջ 5-6:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Մ. Հ. Ավետիսյան**, Բնագիտության փիլիսոփայական հարցեր / Աշխարհի գիտական պատկերը և փիլիսոփայությունը, Եր., 1984, էջ 19, **Popper R. K.**, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, New York, 1962, էջ 229, **Шлик М.**, Будущее философии // Путь в философию: Антология, М., 2001, էջ 70-73 և այլք:

անխուսափելիորեն հանդիպում են անհաղթահարելի պատնեշների: Այդ ձախողումների պատճառն այն է, որ բոլոր տեսակի սահմանումները և/կամ նկարագրությունները (անկախ ուսումնասիրության օբյեկտի ինչ լինելուց) ինքնին ենթադրում են իմացաբանական որակում, այս թվում նաև ճշմարիտ կամ ոչ ճշմարիտ բնութագրմամբ: Ուստի ճանաչողության սուբյեկտը ինքնըստինքյան (ներակայորեն կամ բացորոշ) ստիպված է *ճշմարիտի* սահմանման և/կամ նկարագրության նկատմամբ հաստատել կամ ժխտել *ճշմարիտ* որակումը: Մտացվում է, որ *ճշմարիտ* հասկացության բացահայտման փորձը կամ անհիմաստ է, քանի որ սուբյեկտն արդեն գիտի, թե ի՞նչ է *ճշմարիտը* և այն վերագրում է *ճշմարիտը* բացահայտող մտակառույցներին, կամ էլ այդ մտակառույցներին վերագրում է մի հատկանիշ՝ չիմանալով, թե ի՞նչ է դա: Այսինքն՝ **հնարավոր չէ հասկացություններով արտացոլել ու բառերով արտահայտել *ճշմարիտի* էությունը<sup>3</sup>: Իսկ բանական մտքի համար որոշակի է միայն այն, ինչի էությունը բացահայտված (սահմանված և/կամ նկարագրված) կամ առնվազն բացահայտելի է<sup>4</sup>:** Հետևաբար, Սոկրատեսի՝ «գեղեցիկը դժվար է»<sup>5</sup> պնդման համանմանությամբ կարելի է ասել, որ *ճշմարիտն անորոշ է*<sup>6</sup>:

Ճշմարիտի էության բացահայտմանն առնչվող այս և այլ դժվարություններ հաճախ են առաջ բերում սկեպտիկական տարաբնույթ հայացքներ, այդ թվում նաև այնպիսիք, որոնք մերժում են ճշմարտության գոյությունը կամ ճշմարիտ մտակառույցների հնարավորությունը: Մակայն նման ծայրահեղ սկեպտիցիզմն անհիմն է, որովհետև անբացատրելիությունը չի կարող չգոյության փաստարկ լինել, ինչպես որ բացատրելիությունը՝ գոյության: Անսահմանելիությունն ու անբացատրելիությունը ճանաչողության հնարավորության ցուցիչներ են և իրերի կամ երևույթների գոյության ու չգոյության հարցում դերակատարություն ունենալ չեն կարող: Ուստի ճշմարիտի անսահմանելի և անբա-

<sup>3</sup> Տե՛ս **Фреге Г.** Мысль. Логические исследования / Логика и логическая семантика: Сборник трудов, М., 2000, էջ 327:

<sup>4</sup> Որոշակիությունն ապահովելու հարցում սահմանման անհրաժեշտության, ինչպես նաև սահմանելի/անսահմանելի լինելը գոյության/չգոյության փաստարկ չլինելու մասին տե՛ս **Դավիթ Անհաղթ**, Փիլիսոփայության սահմանումները / Երկեր, Եր., 1980, էջ 46:

<sup>5</sup> **Платон**, Гиппий Большой. Сочинения в четырех томах. Т. 1, СПб., 2006, с. 192.

<sup>6</sup> *Ճշմարիտ* և *ճշմարտություն* հասկացությունների հարաբերակցությանը, դրանց սահմանմանն ու բացատրությանը վերաբերող դժվարությունների և անհնարինության մասին տողերիս հեղինակը շատ հպանցիկ գեկուցել է 2019 թ. հոկտեմբերին ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի 7-րդ միջազգային գիտաժողովում, ինչպես նաև շատ հակիրճ կիրառել է մեկ այլ հոդվածում (տե՛ս **Գ. Հակոբյան**, Արդարությունն ու ճշմարտությունը իրավաբաղաբական ոլորտում. որոշ բարդություններ և դրանց լուծումները // «ՎԷՆ» համահայկական հանդես, 2020, ԺԲ (ԺԸ), թիվ 1 (69), էջ 130-153): Այս նույն հիմնախնդիրը հեղինակն ավելի հանգամանալից վերաբծարծել է մեկ այլ հոդվածում, որում հիմնավորվում է վերը կատարված բոլոր պնդումները (տե՛ս **Գ. Հակոբյան**, Ճշմարիտի էության բացատրման և սահմանման խնդրահարույց բնույթը // «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», Եր., 2020, № 3 (33), էջ 39-50):

ցատրելի լինելը նրա գոյաբանական կարգավիճակի վրա ազդել չի կարող, սակայն կարող է դժվարացնել ճանաչողության գործընթացը:

Բանն այն է, որ ինչպես ցանկացած հասկացության հատկանիշի հատկանիշ ինքնըստինքյան նաև տվյալ հասկացության հատկանիշն է, այնպես էլ ցանկացած մտակառույցի բնութագրիչի բնութագրիչ ինքնըստինքյան նաև տվյալ մտակառույցի բնութագրիչն է: Ուստի, քանի որ *ճշմարտությունը* անորոշ հասկացություն է, իսկ *ճշմարիտով* որակելը՝ անորոշ բնութագրություն, ապա բոլոր այն մտակառույցները, որոնք որակվում են *ճշմարիտով*, ինքնըստինքյան բնութագրվում են նաև որպես *անորոշ*: Այսպիսով, ստացվում է անհեթեթ մի իրադրություն. եթե միտքը *ճշմարիտ* է, ապա այն անորոշ է, որովհետև անորոշ է, թե ի՞նչ է *ճշմարիտը*: Մինչդեռ *ճշմարտությանը* հասնելը (տիրապետելը) պետք է բացառեր ամեն տեսակի անորոշություն:

Այս պարադոքսալ իրադրությունը, սակայն, փիլիսոփայական մտքին բնավ էլ խորթ չէ: Փիլիսոփայության պատմության մեջ կարելի է գտնել բազմաթիվ նման իրավիճակներ. այդպիսին են, օրինակ, Ջենոնի հանրահայտ ապորիաները և բոլոր պարադոքսները: Իսկ *Ժամանակի* էության բացատրությանը վերաբերող օգոստինոսյան մտորումներում նկարագրվում է հենց այսպիսի մի իրադրություն. «... ինչի՞ մասին ենք մեր առօրյա խոսակցության մեջ խոսում ավելի հեշտությամբ ու հասկանալի կերպով, քան *Ժամանակի*: .... Ուրեմն ի՞նչ է *Ժամանակը*: Եթե որևէ մեկը չի հարցնում ինձ, ես գիտեմ՝ ի՞նչ է այն: Եթե ցանկանամ բացատրել ինձ հարցնողին, ապա չգիտեմ»<sup>7</sup>: Այս պնդման համանմանությամբ անհասկանալի և խնդրահարույց ոչինչ չկա, եթե ինչ-որ գաղափար որակվում է *ճշմարիտով*՝ անկախ բնութագրվողի իրականում *ճշմարիտ* լինելուց կամ չլինելուց: Մակայն, ինչպես ցույց տրվեց, իրադրությունը դառնում է անհասկանալի և անհեթեթ, եթե հարցադրման սլաքներն ուղղվում են դեպի *ճշմարտության* էությունը: Իսկ հարցադրման այդպիսի ուղղվածությունը և՛ արդարացված է, և՛ բնական:

Հաշվի առնելով պարադոքսալ այս իրավիճակը՝ կարելի է քննարկել *ճշմարտությունից* հրաժարվելու առաջարկներ, իսկ դրանք ո՛չ սակավ են, ո՛չ էլ՝ անհիմն: Մի շարք մտածողներ առաջարկում են *ճշմարտությունը* փոխարինել *հավաստիություն*, *ճիշտ*, *ճշմարտանմանություն*, *վավերականություն* և այլ նմանատիպ բնութագրիչներով: Իսկ հետադրյալական որոշ փիլիսոփաներ էլ պնդում ու փաստարկում են, թե «... *ճշմարտություն* հասկացության նշանակությունը լիովին սպառվել է, և այն պետք է դուրս մղվի ոչ միայն փիլիսոփայությունից, այլև գիտությունից»<sup>8</sup>:

<sup>7</sup> Օգոստինոս Երանելի, Խոստովանություններ, Եր., 2008, էջ 292-293:

<sup>8</sup> Губанов Н.Н., Губанов Н.И., Критерии в системе научного знания. // Гуманитарный вестник МГТУ им. Н.Э. Баумана, Раздел: Гуманитарные науки в техническом университете, Рубрика: Философские науки, М., 2016, вып. 2, с. 5.

Մակայն այս առաջարկներն անընդունելի են առնվազն այն պարզ պատճառով, որ հնարավոր հրաժարումը բնավ էլ խնդրի լուծում չէ: Բայց եթե նույնիսկ հրաժարումը խնդրի լուծում լիներ, ապա այդ դեպքում էլ անհնարին կլիներ դրա իրականացումը հենց այն նույն պատճառով, որն արգելակում է ճշմարտության էության բացահայտման գործընթացը. ինչպես սահմանման ու բացատրման դեպքերում, այնպես էլ հնարավոր փոխարինման ու հրաժարման բոլոր փորձերում ճանաչողության սուբյեկտը ինքնըստինքյան պետք է հանդես գա ճշմարտության դիրքերից: Եվ կատարվի, որ ճանաչողության սուբյեկտը, որը «... ժխտում է ճշմարիտ հասկացության անհրաժեշտությունը, ստեղծում է *ինքնահղման պարադոքսալ իրադրություն*՝ սեփական հիմնադրույթներն իր իսկ ուսմունքի վրա խարսխելու անհրաժեշտություն»<sup>9</sup>: Եվ կրկին. որպեսզի ճանաչողության սուբյեկտը հրաժարվի ճշմարտությունից, պետք է հստակ սահմանազատի ու որոշարկի այն, ինչից հրաժարվում է, այսինքն՝ բացահայտի ճշմարտության էությունը: Բայց եթե հնարավոր է բացահայտել ճշմարտության էությունը, ապա ինքնաշխատորեն վերանում է այն բուն պատճառը, որով հիմնավորվում են ճշմարիտից հրաժարվելու բոլոր առաջարկները: Ուստի ակնհայտ է, որ **պարզապես անկարելի է հրաժարվել ճշմարտությունից, եթե նույնիսկ այդ հրաժարումը առկա փակուղային իրադրության կարգավորման տարբերակ լիներ:**

Այստեղ (և այլուր) ասվեց, որ թեև հնարավոր չէ բացահայտել *ճշմարտության* էությունը, միևնույնն է, և՛ գիտության, և՛ փիլիսոփայության բոլոր նպատակներն էլ լծորդված և/կամ ուղղված են ճշմարտությանը: Իսկ սա (ի թիվս այլնի) նշանակում է, որ և՛ գիտությունն ու փիլիսոփայությունը, և՛ հոգևոր մշակույթի մնացած բոլոր ձևերը պարզապես հարկադրված են **հաշվի առնել էական այն տարբերությունները, որոնք անհրաժեշտաբար առկա են *ճշմարիտով* բնութագրված, իմացաբանական մեկ այլ բնութագրիչով որակված կամ էլ ընդհանրապես չբնութագրված մտակառույցների միջև:** Իսկ տարբերակման կամ գանազանման հնարի կիրառության համար, ինչպես ակնհայտորեն երևում է տրամաբանության դասագրքերի բացատրություններում<sup>10</sup>, համեմատվող գաղափարների բացահայտված և որոշարկված հատկանիշների առկայությունն անհրաժեշտ պայման է:

Այսպիսով՝ քանի որ գիտափիլիսոփայական խոսույթի ծավալման ընթացքը (բացորոշ և ներակայորեն) հենված ու հարատևորեն գուճակցված է *ճշմարիտով* և այլ բնութագրիչներով որակված ու չորակված մտակառույցների տարբերակման գործընթացին, իսկ *ճշմարիտի* էությունն էլ չի որոշարկվում, բայց միևնույն ժամանակ ճշմարիտից

<sup>9</sup> Նույն տեղում, էջ 5-6:

<sup>10</sup> Տե՛ս **Հ. Ա. Գևորգյան, Վ. Խ. Բաղդասարյան**, Տրամաբանություն, Եր., 2015, էջ 63-64, **Գ. Ա. Բրուտյան**, Տրամաբանության դասընթաց: Դասագիրք բուհերի համար, Եր., 1987, էջ 90:

հրաժարվել հնարավոր չէ, ուստի հարկավոր է դիմել մի այնպիսի միջոցի, որով հնարավոր կլինի իրականացնել այս զանազանումը՝ հաղթահարելով *ճշմարիտի* էության անորոշության պատճառով հարուցված պատնեշը: Եվ այս համատեքստում իմաստ ունի անդրադառնալ ճանաչողության գործընթացում մեթոդաբանական նոմինալիզմի ընդեռած հնարավորություններին:

Մեթոդաբանական նոմինալիզմը փիլիսոփաներն ու գիտնականները օգտագործում են վաղուց, բայց որպես մեթոդաբանական հայեցակարգ այն մշակել ու գիտափիլիսոփայական համայնքին է ներկայացրել Կ. Փոփերը: Նա, մեկնարկելով միջնադարյան ունիվերսալիաների հայտնի հիմնախնդրից, կառուցարկում է գիտական ճանաչողության՝ միմյանց հակադիր մեթոդական երկու մոտեցում: Փոփերը, միջնադարյան ռեալիզմը վերանվանելով էսենցիալիզմ, վերջինիս համանմանությամբ ներկայացնում է մեթոդական մի մոտեցում, որի շրջանակում ճանաչողության սուբյեկտը նպատակադրվում է բացահայտել ճանաչողության օբյեկտի էությունը՝ պատասխանելով «ի՞նչ է սա» հարցին<sup>11</sup>: Իսկ միջնադարյան նոմինալիզմի համանմանությամբ պոստպոզիտիվիզմի հիմնադիրը կառուցարկում է մեթոդաբանական նոմինալիզմը, որով առաջնորդվելիս ճանաչողության սուբյեկտը փորձում է բացատրել իրերի ու երևույթների վարքային դրսևորումները: Մեթոդաբանական նոմինալիստները, ի հակադրություն էսենցիալիստների, չեն կենտրոնանում բառերի ու հասկացությունների բացատրությունների ու սահմանումների վրա՝ դրանց տալով բացառապես գործիքային նշանակություն: Նրանք հարկ եղած դեպքում ազատորեն ներմուծում են նոր եզրույթներ կամ կիրառում են հները՝ անկաշկանդ «... անտեսելով դրանց նախնական իմաստները»<sup>12</sup>:

Ինչպես իրավացիորեն նշում է Կ. Փոփերը, գաղտնիք չէ, որ արդի բնագիտությունն առավելապես նոմինալիստական է. արդի ֆիզիկոսները չեն փորձում բացահայտել ատոմների կամ լույսի էությունը, թեև ազատորեն կիրառում են *լույս* և *ատոմ* հասկացությունները: Նույնը կարելի է պնդել նաև կենսաբանների վերաբերյալ: Ճիշտ է, թեև ինչ-որ փիլիսոփա կարող է նրանցից պահանջել պատասխանել՝ «ի՞նչ է կյանքը» կամ «ի՞նչ է էվոլյուցիան» հարցերին, և չի էլ բացառվում, որ ինչ-որ կենսաբան էլ հակված լինի կատարելու այսպիսի առաջադրանքներ, սակայն «... գիտական կենսաբանությունը զբաղվում է լիովին այլ խնդիրներով և կիրառում է բացատրական ու նկարագրական մեթոդները ճիշտ այնպես, ինչպես դրանք կիրառվում են ֆիզիկայում»<sup>13</sup>:

Մեթոդաբանական նոմինալիզմը լայնորեն կիրառվում է նաև փիլիսոփայական ճանաչողության գործընթացներում և ինքնըստիներքյան

<sup>11</sup>Տե՛ս **Popper K.**, *The Poverty of Historicism*, New York, 1964, էջ 27:

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 29:

<sup>13</sup> Նույն տեղում:

տարածվում է ճշմարտության հիմնահարցի վրա: Այս պնդումը լիովին հիմնավորելու համար բավական է միայն վկայակոչել Գ. Ֆրեգեի այն ուսումնասիրությունը, որում փիլիսոփան (ի թիվս այլնի) տեղորոշում է ճշմարտության կեցութավայրը՝ մինևույն ժամանակ վստահ լինելով, որ *ճշմարտությունն* անսահմանելի է<sup>14</sup>:

Հենց այս նույն՝ մեթոդաբանական նումինալիզմի դիրքերից են հիմնախնդրին մոտենում (անցյալի ու ներկայի) բազմաթիվ այլ փիլիսոփաներ, որոնք փորձում են բացահայտել, թե ինչպիսի՛ն պետք է լինի մտակառույցը, որպեսզի այն իրավացիորեն համարվի ճշմարիտ<sup>15</sup>:

Վերջապես՝ նումինալիստական մոտեցմամբ է, որ պարզորոշ նկատվում և արձանագրվում է *ճշմարտության՝* մտքի իմացաբանական բնութագրիչի գործառությանը վերաբերող համընդհանուր ընդունելություն գտած պնդումը:

Մեթոդաբանական նումինալիզմի կիրառությունը և՛ գիտական, և՛ փիլիսոփայական ճանաչողության գործընթացներում շարունակաբար ունեցել է և ներկայումս էլ ունի նպաստավոր դերակատարություն: Այն բավականին ամուր հիմք է ապահովում գիտափիլիսոփայական խոսույթում *ճշմարիտ* բնութագրիչի կիրառության համար, թեև թույլ չի տալիս բացահայտել, թե ի՛նչ է *ճշմարիտը*, որի առկայության դեպքում վերջնականորեն պարզ կլինեն, թե հետևաբար ի՛նչ չեն *ճշմարիտով* որակված մտակառույցները, որ չեն այլ բնութագրիչներով որակվածներն ու չորակվածները: Ուստի կարելի է պնդել, որ մեթոդաբանական նումինալիզմի շրջանակում *ճշմարիտ* բնութագրիչի մասին կարելի է իմանալ այն, ինչն առանց այդ էլ պարզ դիտարկման միջոցով հայտնի է:

Այս իրավիճակը, սակայն, լիովին բնական է: Եվ տարօրինակ կլինեն, եթե նումինալիստական մոտեցումը, որի բուն առանձնահատկությունն ու առավելություններից մեկը էութենական պարզաբանումներից խուսափելն է, *ճշմարիտի* էության բացահայտման հնարավորություն ընձեռեն: Ուստի նումինալիստական մոտեցում կիրառելը ճշմարտության հիմնախնդրում շատ նպաստավոր է, բայց ոչ այնքան, որ ստեղծվի *ճշմարիտ* և այլ բնութագրիչներով որակված կամ չորակված մտակառույցների զանազանմանն առնչվող փակուղին հաղթահարելու հիմք:

Իսկ ինչ վերաբերում է մեթոդաբանական էսենցիալիզմին, որը Փոփերը հակադրում է նումինալիզմին, ապա այն միշտ կիրառելի է փիլիսոփայության մեջ: Վաղ անցյալում, երբ դեռ նոր էր ձևավորվում փիլի-

<sup>14</sup> Տե՛ս Փրեբե Գ., նշվ. աշխ., էջ 326-342:

<sup>15</sup> Տե՛ս **Аристотель**, *Метафизика*. Сочинения в четырех томах, том 1, М., 1976, էջ 141, **Glanzberg M.**, "Truth", Introduction // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth/> (մուտք 23.12.19), **Губанов Н. И., Губанов Н. Н.**, Об универсальной концепции истины // Вестник ВГУ, Научные доклады, Серия: Философия, № 3, 2016, էջ 24, էջեր 21-32, **Губанов Н. И., Губанов Н. Н.**, Об универсальной концепции истины // Вестник ВГУ, Научные доклады, Серия: Философия, № 3, Воронеж, 2016, էջ 26 և այլն:

սոփայական համակարգված մտածողությունը, էսենցիալիստական մոտեցումը անհրաժեշտաբար հարկավոր էր, որպեսզի հասունանային դեռևս սաղմնային վիճակում գտնվող փիլիսոփայության եզրույթների էությունները: Հետագայում, փիլիսոփայական մտքի զարգացմանը զուգընթաց, բացահայտման գործընթացի հարկավորությանը հավելվեց նաև առկա բազմաթիվ խառնաշփոթությունները պարզաբանելու, հասկացությունների ավելորդ բեռնվածությունը թոթափելու և հնարավոր սխալները հեռացնելու կարիքը: Իսկ կարգավորման և շտկման այս գործընթացն իրականացնելու համար էսենցիալիստական մոտեցումը, այսինքն՝ ճանաչողության օբյեկտի սահմանումը (էության բացահայտումը), պարզապես անհրաժեշտություն է: «Որովհետև ով չզգիտի սահմանումը, նա սխալ է մտածում բոլոր այն բաների մասին, որոնք բնականորեն բխում են այդ նույն իրից»<sup>16</sup>:

Ճշգրտման այս գործընթացի կարիքն առկա է նաև ներկայումս, և հավանաբար կարելի է պնդել, որ այն միշտ էլ տեղի է ունենալու փիլիսոփայական մտքում, ուստի մեթոդաբանական էսենցիալիզմը փիլիսոփայական գործընթացներում անփոխարինելի տեղ ու դեր ունի:

Հատկանշական է նաև այն, որ, ըստ դասագրքային արձանագրություն ստացած պնդման, փիլիսոփայությունը միշտ սկսվում է (կրկին) «սկզբից», հետևաբար մեթոդաբանական էսենցիալիզմի կարիքը զգացվում է միշտ ու վերստին՝ կրկնելու համար այն նույն գործառույթը, որն իրականացվել է փիլիսոփայության ծագման ժամանակ: Նաև փաստ է, որ հասկացությունների կառուցարկման և բոլոր տիպի մտակառույցների փոխհարաբերությունների կարգավորման այս նույն գործառույթները փիլիսոփայությունն իրականացնում է ինչպես հոգևոր մշակույթի բոլոր ձևերի, այնպես էլ գիտության նկատմամբ: Եվ բնավ պատահական չէ, որ Վիեննական խմբակի հիմնադիր Մ. Շլիկը, որի աշխատությունները համարվում են նորպոզիտիվիզմի (տրամաբանական պոզիտիվիզմ) մանիֆեստներ, փիլիսոփայության էությունն ու գործառույթը հանգեցնում է գիտական պնդումների իմաստների պարզաբանմանը<sup>17</sup>:

Այն, որ հնարավոր չէ փիլիսոփայությունը (չի կարելի կամ պետք չէ) սահմանափակել միայն իմաստների պարզաբանման գործառույթով, դասագրքային ճշմարտություն է, բայց այն համոզմունքը, որ փիլիսոփայությունը (ի թիվս այլոց) անհրաժեշտաբար ունի և կատարում է այս գործառույթը, կասկածի տեղիք տալ չի կարող: Ուստի մեթոդաբանական էսենցիալիզմը միշտ էլ կիրառվում է ինչպես գիտության, այնպես էլ հոգևոր մշակույթի բոլոր այն ձևերի նկատմամբ, որոնց առնչակցվում է կամ երբևիցե կառնչակցվի փիլիսոփայությունը:

<sup>16</sup> **Դավիթ Անհաղթ**, նշվ. աշխ., էջ 46:

<sup>17</sup> St. u. **Шлик М.**, նշվ. աշխ., էջ 72-75:



Հասկանալի է, որ էսենցիալիստական մոտեցման գործառույթն այսքանով չի ավարտվում, սակայն որքան էլ մեծ լինեն դրա դերն ու նպաստը, միևնույնն է, այն արդյունավետ չէ, եթե խնդիրը *Ճշմարիտ* բնութագրիչը ուղղակիորեն բացահայտելն է:

Այստեղ հարկավոր է նշել, որ և՛ էսենցիալիստական, և՛ նումինալիստական շրջանակներում կարելի է կիրառել նաև ճանաչողության, այսպես կոչված, ժխտողական, անճառելի կամ բացասող (ապոֆատիկ) եղանակը, որի պարագայում հարցադրումները (ի՞նչ է, ինչպե՞ս է գործառույթը *Ճշմարտությունը* և այլն) կվերածվեն իրենց հակասություններին (ի՞նչ չէ, ինչպե՞ս չի գործառույթը *Ճշմարտությունը* և այլն): Այս եղանակը՝ որպես հաստատողական, ճառելի, պնդող (կատաֆատիկ) եղանակի փոխարինող, լրացում և հակադրություն, կիրառվել է դեռևս անտիկ ժամանակներից: Բայց այն իր կուռ իմաստավորումը ստացել է Դիոնեսիոս Արիսպագացի հեղինակի անունը կրող սակավաթիվ երկերում, ըստ որոնց՝ ճանաչողության գործընթացը կարելի է իրականացնել նաև հաստատմանը հակասող, այսինքն՝ ժխտողական ձևով: Իսկ այդպիսի բավականին հաջողված մի փորձ է Արեոպագիտիկներում նկարագրվող և կիրառվող մեթոդը: Արեոպագիտիկների հեղինակը պնդում է, որ Աստծուն հաստատական հատկանիշ վերագրել հնարավոր չէ, որով էլ կարելի լիներ ճանաչել Նրան, սակայն լիովին հնարավոր է և պիտո Աստծուն ճանաչել ժխտական հատկանիշներով՝ հայեցողությունը վերածելով զարմացման ու հափշտակության, որովհետև Աստված «... ոչ է՛ եւ ոչ է՛լ ինչ-որ [ման] բան է կոչում»<sup>18</sup>:

Ճանաչողության այս եղանակը կամ դրա տարրերի կիրառությունը բազմիցս նկատվել ու մատնացույց է արվել անտիկ և դասական շրջանների հույն փիլիսոփաների հայացքներում: Օրինակ՝ Սոկրատեսին հաջողվում է բացատրել, թե ինչ չէ Բարիքը, սակայն այն հարցը, թե ի՞նչ է Բարիքը, այդպես էլ մնում է անպատասխան: Սրա պատճառը «...թերևս այն է, որ բառերով ու կատաֆատիկորեն պարզապես հնարավոր չէ լրիվությամբ արտահայտել Բարիքը: Ավելի հեշտ է ասել, թե ինչ չէ Բարիքը, որովհետև Սոկրատեսի դեյմոնը նրան հետ էր պահում միայն սխալ լուծումներից, իսկ ճշմարիտները երբեք չէր հուշում»<sup>19</sup>:

Ունենալով Սոկրատեսն իրոք այդպիսի դեյմոն, թե՛ ոչ, լիովին այլ (այստեղ՝ ոչ էական) հարց է, բայց որ Սոկրատեսը, վերջինիս ունկրնդիքները և հետագայի վերլուծաբանները գիտակցել ու գիտակցում են նրա հայացքներում առկա ժխտողական եղանակի տարրերը, կասկածի ենթակա չէ: Ավելին. դրանք սոկրատեսյան զրույցներում երբեմն այնքան վառ

<sup>18</sup> **Դիոնեսիոս Արիսպագացի**, Աթենացիների Դիոնեսիոս Արիսպագացի եպիսկոպոսի [թուղթը] էփեսացիների Տիմոթեոս եպիսկոպոսին խորհրդական աստուածաբանության մասին // Գանձասար, Բ, Եր., 1992, էջ 148:

<sup>19</sup> **Антаков С. М.** Фундаментализм и его отрицания в философии науки (наука как предмет философии) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского: Социальные науки, Нижний Новгород, 2007, № 1, с. 301.

են արտահայտվում, որ որոշ տեսաբաններ դիոնեսյան աստվածաբանության անճանելի եղանակի հիմնադիր համարում են Պլատոնին: Բայց այս կարծիքը բավարար հիմք չունի: Փաստն այն է, որ դեռևս նախաստորայան փիլիսոփայության մեջ հաճախ են շրջանառվել ժխտողական ճանաչողության եղանակի տարրեր, որոնք առավել կուռ, բայց սաղմնային ձևով երևան են եկել նաև Պլատոնի երկխոսություններում<sup>20</sup>:

Ճանաչողության այդ եղանակի տարրեր կարելի է գտնել ոչ միայն Արեոպագիտիկներին ուղղակի կամ անուղղակի առնչվող փիլիսոփայական կամ ոչ փիլիսոփայական հայացքներում: Այն, որ Արեոպագիտիկներում խտացվել ու համակարգվել է ապոֆատիզմը, իսկ հետո էլ ի հայտ է եկել վերջինիս վիթխարի ազդեցությունը, բնավ չի նշանակում, որ ճանաչողության ժխտողական մոտեցումը պարտադիր պետք է սկիզբ առնի Արեոպագիտիկներից<sup>21</sup>: Ճիշտ հակառակը՝ այդպիսի եղանակը հնարավոր է եղել համակարգել ու ինչ-որ ձևով կենսագործել, որովհետև այն ներհատուկ է մարդու ճանաչողության սուբյեկտի մտածողությանը և գործարկվում է հաստատողականին զուգահեռ՝ երբեմն նպատակայնորեն, իսկ հաճախ էլ չգիտակցված:

Չօգուտ այս պնդման խոսում են նաև փաստերը, որ ժխտողական եղանակի բազմաթիվ տարրեր առկա են Աստվածաշնչի ամենահին գրքերում, իսկ միջնադարում արդեն խորապես գիտակցվել ու որպես համակարգված ուսմունքներ ներկայացվել են ճանաչողության հաստատական և ժխտողական եղանակների համադրական կիրառություններ: Ուստի բնավ պատահական չէ, որ «... Գրիգոր Տաթևացու կարծիքով՝ դրանք չեն հակասում միմյանց...»<sup>22</sup>:

Այս պնդման օգտին է խոսում նաև Ա. Ն. Չանիշևի՝ պլատոն-արիստոտելյան «գարմանքի» հոգեբանական գործոնի տեսությունը, ըստ որի՝ ճանաչողության սուբյեկտը, նախքան «... ինչ-որ բան ճանաչելուն հակվելը, պետք է գիտակցի, որ ինքն այդ չգիտի»<sup>23</sup>: Բայց հասկանալի է, պարզաբանում է Չանիշևը, որ բանական մտքի համար բացարձակ չիմացությունն անհնար է, ուստի երբ խոսվում է չիմացության մասին, հարկ է հաշվի առնել, որ «չիմացություն» ասվածը կա՛մ թերի իմացությունն է, կա՛մ էլ այնպիսի իմացությունը, որը չի կարելի բնութագրել որպես ճշմարիտ: Այսինքն՝ ճանաչողության գործընթացում հաստատական և ժխտողական մոտեցումները ինքնըստինքյան ու հաճախ էլ ինքնաշխատորեն գործում են զուգակցված:

<sup>20</sup> Տե՛ս, օրինակ, **Carabine Deirdre**, *The Unknown God: Negative Theology In The Platonic Tradition: Platoto Eriugena*, Louvain, 1995, էջ 21:

<sup>21</sup> Տե՛ս **Kempers B.**, *The Fame of Fake, Dionysius The Areopagite: Fabrication, Falsification, and The "Cloud Of Unknowing" // How the West Was Won: Essays on Literary Imagination, the Canon, and the Christian Middle Ages for Burcht Pranger*, Brill's studies in intellectual history; v. 188, Leiden-Boston, 2010, էջ 310:

<sup>22</sup> **Ս. Զաքարյան**, Աստծո անվանումների հարցը Գրիգոր Տաթևացու ուսմունքում // «Հայագիտության հարցեր», Եր., 2021, թիվ 2 (23), էջ 174:

<sup>23</sup> **Чанышев А. Н.** *Начало философии*, М., 1982, с. 11.

Այս երկու մոտեցումների՝ ճանաչողության սուբյեկտի մտածողությանը ներհատուկ լինելու իրողությունը, ի թիվս բազմաթիվ այլ դեպքերի, ակնհայտորեն երևում է նաև Բ. Սպինոզայի (Հեգելի վերածնակերպված տարբերակով) հանրահայտ դարձած՝ «Բոլոր սահմանումները ժխտումներ են» (*Omnis determinatio est negatio*) ասույթում: Հայտնի է, որ և՛ ասույթի հեղինակը, և՛ այն քննարկող ու իրենց հայացքներում վերարժարժող շատ փիլիսոփաներ այս պնդումը դիտարկել են առավելապես գոյաբանության տիրույթում: Մակայն, բացի այն փաստից, որ այս պնդման ազդեցությունն ակնհայտորեն առկա է իմացաբանական հիմնախնդիրներում (առաջին հերթին՝ Բ. Կանտի գնտեղոգիզմի և գերմանական դասական ողջ փիլիսոփայության մեջ)<sup>24</sup>, չի կարելի չնկատել, որ ասույթն ինքնին իմացաբանական բնույթի է:

Այս ամենը փաստում է, որ ճանաչողության սուբյեկտի մտածողությանը ներհատուկ է ճանաչողության ոչ միայն հաստատողական եղանակը, այլև՝ ժխտողականը:

Գիտելիքի հայթայթման, փոխանցման, ստացման հաստատական և ժխտական եղանակների փոխմիաձուլված լինելը արտահայտվում է ճանաչողության գործընթացի ոչ միայն անհատական, այլ նաև (հաճախ ներակայորեն) խմբային մակարդակներում՝ միմյանց հակադրվող գիտափիլիսոփայական ուղղությունների անմիջական և/կամ հեռահար բանավեճերում:

Հայտնի է, որ սոփեստները, չնայած նրանց նկատմամբ հնուց եկող բացասական վերաբերմունքին, մի շարք դրական ծառայություններ են մատուցել գիտափիլիսոփայական մտքի զարգացմանը: Սոփեստները, «... խախտելով մտածողության դեռևս չբացահայտված օրենքները, նպաստեցին դրանց բացահայտմանը»<sup>25</sup>: Այսինքն՝ սոփեստները միտումնավոր կառուցարկել են ճշմարիտ մտակառույցներին հակադեմ մտակառույցներ ու կարիք առաջացրել բացահայտելու և համակարգելու մտածական այն գործընթացները, որոնք հանգեցնում են ճշմարտության խեղաթյուրմանը: Մրանով սոփեստները, փաստորեն, իրենց հակադրվող փիլիսոփաներին (հանձին, ասենք, Արիստոտելի) անուղղակիորեն պարտադրեցին հերքել սոփեստական պնդումները՝ ցույց տալով դրանց թերությունները: Իսկ այդ թերությունները կարող էին լիովին բացահայտվել, ցուցադրվել և մերժվել միայն այն դեպքում, եթե գոյություն ունենային համակարգայնորեն մշակված գործիքակազմ ունեցող համապատասխան հայեցակարգեր: Ուստի, սոփեստների խմբային գիտական գործունեությանն ի պատասխան, հիմնադրվեցին մտածական գործընթացները կարգավորող համակարգեր, որոնցից ա-

---

<sup>24</sup> Տե՛ս Կ. Մելամեդ, “*Omnis determinatio est negatio*”: determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel, *Spinoza and German Idealism*, edited by Eckart Förster and Yitzhak Y. Melamed, New York, 2012, էջ 176, 196 և այլն:

<sup>25</sup> Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии, М., 1981, с. 204.

մենաէականը ձևական, դասական և/կամ ավանդական կոչվող տրամաբանությունն գիտակարգն է: Եվ անկախ այն բանից՝ իրավացին սուփեստնե՞րն էին, թե՞ նրանց հակադրվողները, միննույնն է, պատմական փաստն այն է, որ խմբերի մտավոր հակադիր, այս դեպքում՝ կրկնակի ժխտողական գործունեության միջոցով ստացվել է ճանաչողության առաջընթաց՝ լինելով գիտափիլիսոփայական խոսույթների ծավալման պատճառ նաև այսօր (երբեմն էլ՝ հուն, կաղապար, միջավայր, ուղի):

Հասկանալի է, որ ո՛չ սուփեստների, ո՛չ Սոկրատեսի, ո՛չ Արիստոտելի, ո՛չ էլ Սպինոզայի կամ Արիոպագիտիկների հեղինակի անմիջական նպատակը *Ճշմարիտ* բնութագրիչի էության բացահայտման հաջողված եղանակ մշակելը չէր: Բայց նրանց հիմնադրած ու զարգացրած եղանակը, անկախ նրանց կամքից ու նպատակներից, կարող է նպաստավոր լինել *Ճշմարտության* էությանն առնչվող դժվարությունները հաղթահարելու հարցում: Այսինքն՝ ինչպես Սոկրատեսն էր հաջողությամբ բացատրում, թե ինչ չէ Բարիքը, և այդ բացատրությամբ նպաստում Բարիքի էության բացահայտմանը, այնպես էլ՝ ի՞նչ է *Ճշմարտությունը* հարցը կարելի է փոխարինել ի՞նչ չէ *Ճշմարտությունը* հարցով: Կամ, որ նույնն է՝ ինչպես Արիոպագիտիկներն են առաջարկում, ճանաչել Աստծուն՝ ժխտելով այն ամենը, ինչ որ Աստված չէ և/կամ Աստծո հատկանիշը չէ, այնպես էլ կարելի է *Ճշմարիտի* նկատմամբ կատարել (գործնականում անվերջ թվով) ժխտում և ժխտողաբար որոշակիացնել *Ճշմարիտի* սահմանները: Եվ այս եղանակի գործադրմամբ ցանկացած մտակառույց, որով կսահմանվի և/կամ կբացատրվի *Ճշմարիտի* ինչ չլինելը, կունենա ճշմարիտ լինելու այնքան հավանականություն, որքան բոլոր այն սահմանումներն ու նկարագրությունները, որոնցով *Ճշմարիտի* էության բացահայտման փորձ չի կատարվում: Այդ մտակառույցները կարող են նաև որակվել *Ճշմարիտ* բնութագրիչով և չառաջացնել պարադոքսալ իրավիճակ նույնիսկ այն դեպքում, եթե հարց տրվի, թե արդյոք ճշմարիտ են այն սահմանումն ու նկարագրությունները, որոնք բացահայտում են *Ճշմարիտի* ինչ չլինելը:

Պարադոքսալ իրադրություն ստեղծելուց խուսափելն այս միջոցով լիովին հնարավոր է, որովհետև երբ ինչ-որ հասկացության ամբողջ ծավալի նկատմամբ կատարվում է ժխտական պնդում (այս դեպքում՝ ժխտական սահմանում), դրանով իսկ այդ հասկացությունը (այս դեպքում՝ սահմանվողը) ամբողջությամբ դուրս է դրվում պնդող մտակառույցի ծավալից՝ տրամաբանական ընդհանուր-ժխտական (E տիպի) դատողության տերմինների բաշխվածության համանմանությամբ<sup>26</sup>:

Վերադառնալով էսենցիալիստական և նոմինալիստական մոտեցումներին՝ միանգամից նշենք, որ մեթոդաբանական նոմինալիզմի

<sup>26</sup> Տե՛ս Հ. Ա. Գևորգյան, Վ. Խ. Բաղդասարյան, նշվ. աշխ., էջ 93:

շրջանակում ժխտողական եղանակի գործադրումը գրեթե ամբողջովին իմաստագուրկ է: Ճանաչողության գործընթացը նումինալիստական մոտեցմամբ (նաև հաստատական եղանակով) սկզբունքորեն չի կարող հանդիպել այն պատնեշին, որի առաջ կանգնում է սուբյեկտը *Ճշմարիտի* էությունը բացահայտելիս, որովհետև նումինալիզմը, ինչպես արդեն ասվեց, անտեսում և շրջանցում է էությունական հարցերը: Հետևաբար ինքնընդստինքյան վերանում է ժխտողական եղանակին դիմելու կարիքը:

Իրադրությունը լիովին այլ է ժխտողական եղանակի՝ էսենցիալիստական մոտեցմամբ կիրառության դեպքում: Հասկանալի է, որ *Ճշմարիտի* էության բացահայտումը ենթադրում է հենց էսենցիալիստական մոտեցում, որում էլ առաջադրվում է «ի՞նչ է ճշմարտությունը» հարցը, ուստի ժխտողական եղանակի գործադրումն այս մոտեցման մեջ արդարացված է: Սակայն այստեղ էլ առաջանում է արդյունավետությանը վերաբերող խնդիր, որովհետև ակնհայտ է, որ ժխտողական եղանակից կարելի է ակնկալել խիստ սահմանափակ արդյունք, մասնավորապես *Ճշմարիտի* էության սահմանների ժխտական որոշարկումը: Մի արդյունք, որը որակված և չորակված մտակառույցների զանազանման խնդրի լուծմանն առանձնակի օգուտ տալ չի կարող: Այսինքն՝ եթե *Ճշմարտության* նկատմամբ ժխտվեն բոլոր հնարավոր այն հատկանիշները, որոնք վերագրելի չեն *Ճշմարիտ* հասկացությանը (սա է ենթադրում ժխտողական եղանակը), ապա կստացվի առանց այդ էլ հայտնի մի կրկնաբանություն՝ *Ճշմարտությունն* այն չէ, ինչ որ չէ, և/կամ ինչը որ չէ: Ուստի կարելի է պնդել, որ էսենցիալիզմի շրջանակում ժխտողական եղանակի գործադրմամբ նույնպես հնարավոր չէ հաղթահարել մտակառույցների տարբերակման խնդրում առկա փակուղային իրադրությունը:

Այսպես, քանի որ *Ճշմարիտով* բնութագրված, իմացաբանական մեկ այլ բնութագրիչով որակված կամ ընդհանրապես չբնութագրված մտակառույցների տարբերակման խնդրում (ճշմարիտի էության անորոշության պատճառով) առկա պատնեշը վերացնելը հնարավոր չէ էսենցիալիստական՝ վերը քննարկված երկու եղանակներով, իսկ նումինալիստական մոտեցմամբ էլ արգելքի անտեսումը խնդրի լուծում չէ, ուստի առկա պատնեշը հաղթահարելու այլ տարբերակ չկա, բացի շրջանցելուց՝ մի տեսակ «թռիչքով» զանցելով կամ անցնելով դեպի *Ճշմարիտին* հակադեմ հնարավոր հատկանիշ(ներ)ը: Այս դեպքում էությունական հարցադրումը ոչ թե հաստատողականից փոխարկվում է ժխտողականի, այլ ճանաչողության սուբյեկտը, փոխելով իր դիտանկյունը (ռակուրս) և մնալով մեթոդաբանական էսենցիալիզմում, դիրքավորվում է այնպես, որ անմիջական քննության առարկան լինի *Ճշմարիտ* հասկացության հնարավոր հակադիրը<sup>27</sup>: Այսինքն՝ մտակառույց-

<sup>27</sup> Հասկացությունների միջև հակադեմ հարաբերության մասին մանրամասն տե՛ս **Գ. Ա. Բրուտյան**, նշվ. աշխ., էջ 68-69:

ները տարբերակվում են *Ճշմարիտի* հնարավոր հակադիր բնութագրիչների (սուտ, կեղծ, սխալ և այլն) համապատասխան լինել/չլինելու հիմքով: Եվ եթե բացահայտվում է, որ կամայական մի մտակառույց չի կարող բնութագրվել *Ճշմարիտի* հակադիր հասկացություններից որևէ մեկով, ապա այդ մտակառույցը կարելի է համարել հավանական ճշմարիտ: Այս ձևով հնարավոր է զանազանել մտակառույցները՝ չհանդիպելով անհաղթահարելի պատնեշների, քանի որ այս դեպքում հաստատողական հարցադրումն ուղղվում է *Ճշմարիտի* հակադիր հասկացությանը, որի սպառիչ բացատրությունը հնարավոր է՝ չհանդիպելով *Ճշմարիտի* էության բացահայտման փորձերում անհրաժեշտաբար առաջացող պարադոքսալ իրադրությանը:

Այստեղ կարևոր է նշել նաև, որ ճանաչողության սուբյեկտի՝ *Ճշմարիտի* հակադեմ հասկացության այս թիրախավորումը (ձևական) տրամաբանության առումով ամբողջովին կանոնական է: Քանի որ եթե ժխտողական եղանակում գործածվող մտակառույցները (միևնույն մատերիայի) հաստատողական եղանակով գործածվող մտակառույցների հակասումներն են, որոնք հերքում են օբյեկտին վերագրվող հնարավոր հատկանիշները, ապա դիտանկյունի այս փոփոխությամբ կիրառություն են ստանում հաստատական եղանակում գործածվող մտակառույցների հակադեմները: Այս մտակառույցների (ճանաչողության) օբյեկտ(ներ)ը, կամ որ նույնն է՝ դատողությունների «... սուբյեկտները, միևնույն հասկացություններն են, իսկ պրեդիկատները՝ հակադեմ հասկացություններ: Ընդ որում, եթե նախորդ դեպքում դատողություններից մեկը հաստատական էր, իսկ մյուսը՝ ժխտական, ապա այս դեպքում երկու դատողություններն էլ պետք է լինեն միևնույն որակի»<sup>28</sup>:

Բայց կրկին ծագում են հիմնավոր հարցեր. նախ՝ եթե մտակառույցների զանազանում ի վերջո պետք է կատարվի *Ճշմարիտի* հակադեմ բնութագրիչների հիմքով, ապա ի՞նչն է ստիպում, որ կշռադատությունների ծավալման մեկնակետը լինի *Ճշմարիտը*, իսկ հետո անցում կատարվի վերջինիս հակադեմին, և հետո միայն իրականացվի մտակառույցների տարբերակումը ոչ թե *Ճշմարիտ* որակման հիմքով, այլ *Ճշմարիտի* հակադեմներով բնութագրված գաղափարների վերլուծությամբ: Արդյոք ավելի խելամիտ ու նպատակային չի՞ լինի, եթե ճանաչողության սուբյեկտը մտակառույցների զանազանման խնդրին մոտենա անմիջապես *Ճշմարիտի* հակադեմ բնութագրիչների դիտանկյունից:

Երկրորդ՝ ժխտողական եղանակի այս «վերարծարծումը» արդյոք անհարկի ու անիմաստ չի՞ երկարաձգում մտակառույցների տարբերակման գործընթացը՝ խախտելով պարզության (խնայողության) սկզբունքը<sup>29</sup>: Մանավանդ որ ժխտողական եղանակը կարող է համար-

<sup>28</sup> Գ. Ա. Բրուտյան, նշվ. աշխ., էջ 131:

<sup>29</sup> Գոյություն ունեն պարզության սկզբունքի մեկնաբանությունների տարատե-

վել ինչպես ժամանակավրեպ, այնպես էլ խիստ յուրահատուկ՝ միայն *Աստծո* գաղափարի ճանաչման համար պիտանի, որն արտարկելի և կիրառելի չէ ընդհանուր ճանաչողության գործընթացում: Իսկ ինչպես հայտնի է, և Անսելմ *Քենթերբերացին* էլ (ի թիվս այլոց) իրավացիորեն պնդում ու փաստարկում է՝ *Աստված* այնպիսի յուրահատուկ մտածում է, որին, ի տարբերություն մնացած բոլոր մտածումների, կարելի է անհակասականորեն վերագրել խիստ որոշակի ստորոգելիներ<sup>30</sup>:

Այս հարցերը նաև ծանրակշիռ փաստարկներ են վերը նկարագրված հայեցակետը մերժելու համար: Սակայն լիովին հնարավոր են այնպիսի պատասխաններ, որոնք կարող են հիմնավորել մտակառույցների զանազանման՝ վերը նկարագրված մոտեցման գոյության իրավունքը:

Այսպես, մտակառույցների տարբերակման գործընթացը *ճշմարիտից* մեկնարկելը օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող ու սկզբունքորեն անփոփոխելի պայման է, որը բխում է ճշմարտության էությունից (անկախ դրա բացահայտված լինել/չլինելուց): Բանն այն է, որ ճշմարտությունը ոչ միայն գոյաբանական առաջնայնություն ունի բոլոր իրեն (հարակից, հակասող) հակադեմ բնութագրիչների նկատմամբ, այլև դրանց գոյաբանական այն հիմքն է, առանց որի դրանք գոյություն ունենալ պարզապես չէին կարող: Այս իրադրության պատճառն այն է, որ ճշմարիտի հակադեմ ցանկացած բնութագրիչ ճշմարիտի ժխտում է, իսկ ինչպես Ա. Բերգսոնն է ցույց տվել, ժխտումը չի կարող ունենալ ինքնուրույն կեցություն. այն միշտ հաջորդում է ինչ-որ դրական պնդման: Այսինքն՝ երբ պնդվում է ինչ-որ բանի չգոյություն, իրականում պնդվում է մեկ այլ դրական պնդման սխալ լինելը, ուստի ցանկացած ժխտում միշտ ինչ-որ հաստատական դատողության ածանցյալ է: «Այսպիսով, - եզրակացնում է Ա. Բերգսոնը, - եթե հաստատումն անմիջապես վերաբերում է իրին, ապա ժխտումն իրը դիտում է միայն անուղղակիորեն՝ միջանկյալ հաստատման միջոցով: Հաստատական նախադասությունն արտահայտում է որևէ դատողություն. ժխտական նախադասությունն

---

ասկներ, այստեղ խոսքը կարող է վերաբերել միայն դրանցից մի քանիսին: Պարզության սկզբունքի այդպիսի մեկնաբանությունների մասին մանրամասն տե՛ս **A. Baker**, "Simplicity" // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020, ենթագլուխներ՝ 3.2-6.3, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/simplicity/> (մուտք՝ 26. 08. 22 թ.), ինչպես նաև՝ **Губанов Н. Н., Губанов Н. И.**, Критерии в системе научного знания, էջ 12 և այլք:

<sup>30</sup> Անսելմ *Քենթերբերացին* փաստարկում է, որ *Աստված* գաղափարի ճշգրիտ ըմբռնումն անհրաժեշտաբար ենթադրում է Աստծո չգոյությունը մտածելու անհնարիություն. «...Աստված է այն-ինչից-ավելին-մտածելի-չէ: Որևէ մեկը, ով իրականում հասկանում է սա, նրա համար պարզ է, որ այս նույն գոյն այնպես է գոյում, որ այն չի կարող չգոյել նույնիսկ մտքում: Ուստի որևէ մեկը, ով հասկանում է, թե Աստված այսպես է գոյում, չի կարող Աստծուն մտածել որպես չգոյող», (մեջբերումը **Anselm of Canterbury**, *Proslogion* // *The Major Works*, New York, 1998, p. 89):

արտահայտում է որևէ դատողությանը վերաբերող դատողություն»<sup>31</sup>: Ուստի ճշմարիտի հակադեմ բնութագրիչների «... գոյությունն ու իմաստը բացահայտվում են *ճշմարտության* հետ հարաբերակցվելիս, որովհետև առանց *ճշմարտության* (թեկուզ հստակ չորոշարկված իմաստով) գոյության սկզբունքորեն հնարավոր չէ սրանցից ոչ մեկի մտածումը, այսինքն՝ գոյությունը»<sup>32</sup>: Այսպիսով, միանշանակ կարելի է պնդել, որ ճշմարիտի հակադեմ բնութագրիչների գոյությունը հիմնվում է ճշմարիտի կանխատրված գոյության և վերջինիս հարաբերված լինելու վրա: Հետևաբար, մտքի բնականոն ընթացքը չխաթարելու, հավանական շփոթություններից խուսափելու, ճանաչողության գործընթացի արդյունքներն ավելի մատչելի դարձնելու և իմացաբանական նմանատիպ այլ նկատառումներից ելնելով՝ ճանաչողության գործընթացը կա մ պետք է միշտ մեկնարկի ճշմարիտից, կա մ էլ միշտ պետք է նկատի ունենալ ճշմարիտի ամբողջատիրական առաջնայնությունը ինչպես իրեն հակադեմ բնութագրիչների, այնպես էլ ճանաչողության ողջ բովանդակության նկատմամբ: Այսինքն՝ մտակառույցների իմացաբանական տարբերակման գործընթացի արտացոլումը կարող է սկսել *ճշմարիտի* հակադեմ բնութագրիչներից, սակայն դրա ենթատեքստային խորքում (խորապատկերում), որպես գոյաբանական սահմանային հիմք, ինչպես նաև՝ իմացաբանական հարացույց, անհրաժեշտաբար պետք է առկա լինի *ճշմարտություն* մտածումը:

Հատկանշական է, որ այս մոտեցումը բնավ էլ նոր չէ փիլիսոփայական մտքում: Այս պնդման լավագույն փաստարկներից է Հ. Արենդտի քաղաքականությանն ու ճշմարտությանը վերաբերող վերլուծության հիշատակումը, որում հեղինակը կիրառում է *ճշմարտություն* հասկացությունը՝ կանխավ հայտնելով, որ «... կարելի է անտեսել՝ ի՞նչ է ճշմարտությունը հարցը և բավարարվել այս բառի իմաստային այն դիտարկումով, որը մարդիկ սովորաբար հասկանում են»<sup>33</sup>: Արենդտի այս մոտեցումը նրան թույլ է տալիս խուսափել *ճշմարտություն* հասկացությունը բացահայտելու (թերևս ինքնաբերաբար ծագող) հարկավորությունից և կենտրոնանալ վերջինիս հակադեմ հասկացությունների վրա: Արենդտը չի անդրադառնում այս հնարին դիմելու պատճառին, սակայն այստեղ էականն այն է, որ հեղինակը քննարկում է ճշմարիտին հակադեմ բնութագրիչներով որակելի մտակառույցները՝ մեկնարկելով ճշմարիտից:

Ուսումնասիրության օբյեկտը ճշմարիտին հակադեմ դիտանկյու-

<sup>31</sup> **Ա. Բերգսոն**, Մետաֆիզիկայի ներածություն, Ստեղծարար Էվոլյուցիա, Եր., 2003, էջ 343:

<sup>32</sup> **Գ. Հակոբյան**, Իրավաքաղաքական խոսույթի ոչճշմարիտ տարրերի շուրջ // «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», Եր., 2020, № 1 (31), էջ 32:

<sup>33</sup> **Arendt H.**, Truth and Politics // Truth: engagements across philosophical traditions, edited by José Medina and David Wood, Malden, 2005, p. 297.



նից քննելու հնարը էական դեր ու նշանակություն ունի նաև Կարլ Փոփերի մեթոդաբանական ֆալսիֆիկացիոնիզմում: Նրա համոզմամբ՝ ճանաչողական նոր բովանդակության ստացումը տեղի է ունենում ստեղծագործական և իռացիոնալ (բերգսոնյան իմաստով) գործընթացների միջոցով, իսկ ճանաչողական նորույթը, որը կարող է լինել կանխակալ ու անհիմն, ենթակա է ստուգման ու ճշգրտման՝ «փորձի և սխալի» սխեմայի դեղուկտիվ կիրառությամբ<sup>34</sup>:

Ըստ Փոփերի գիտափիլիսոփայական ցանկացած գործընթացում պետք է հարատևորեն նկատի ունենալ մարդու սխալական լինելու փաստը, որից էլ անհրաժեշտաբար բխում է գիտելիքի սխալական լինելը. «... գիտությունը սխալվող է, որովհետև գիտությունը մարդկային է»<sup>35</sup>: Փոփերյան այս ֆալսիֆիզմի համաձայն՝ կարելի է փնտրել և գտնել ճշմարտությունը՝ սովորելով սեփական սխալներից, քանի որ սխալմունքի ամեն մի ճանաչում ինքնին ճշմարտության արտացոլում է<sup>36</sup>: Սա է Կ. Փոփերի (ինչպես հեղինակն էլ անվանում է) նեգատիվիստական և քննադատական փիլիսոփայության հարացույցը, որը նպատակադրվում է փնտրել, գտնել ու հեռացնել գիտական տեսություններում առկա սխալները՝ հանուն ճշմարտության բացահայտման<sup>37</sup>:

Այստեղ կարևոր է նշելը, որ Փոփերը հստակ բացատրում է ճշմարիտին հակադեմ բնութագրիչներով որակելի մտակառույցներին առանցքային տեղ հատկացնելու պատճառը՝ դրանք դասակարգելով մեկ ընդհանրության մեջ և անվանելով սխալ, կեղծ, տգիտություն, չիմացություն և այլն: Նա, ի թիվս այլնի, վկայակոչելով անտիկ փիլիսոփա Քսենոփանեսին, պնդում է, որ ճշմարտության կիրարկումը (որպես «կարգավորիչ սկզբունք»<sup>38</sup>) համանման է միշտ կամ գրեթե միշտ ամպերով ծածկված սարի գագաթը մազլցելու իրադրությանը: Սար մազլցողը, տեսանելիության բացակայությամբ պայմանավորված, կարող է երբեք ի վիճակի չլինել զանազանելու սարի գագաթը սարի լանջից, սակայն այդ անորոշությունը ո՛չ լեռան գագաթի օբյեկտիվ գոյությունն է հերքում, ո՛չ էլ դրան հասնելու հնարավորությունը: Մազլցողը, հասած լինելով լեռան գագաթին, կարող է չիմանալ այդ մասին և/կամ կասկածել դրանում, սակայն միշտ կարող է իմանալ գագաթին հասած

<sup>34</sup> Տե՛ս **Popper K.**, The Logic of Scientific Discovery, London and New York, 2002, էջ 8:

<sup>35</sup> **Popper K. R.**, The open Society and Its Enemies, Addenda, Princeton, 2013, p. 491.

<sup>36</sup> Տե՛ս նույն տեղը:

<sup>37</sup> Տե՛ս **Popper R. K.**, Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge, New York, 1962, էջ 51, 429 և այլն:

<sup>38</sup> Նույն տեղում, էջ 226: Ինչպես վերը շարադրվածից էլ կարելի է ենթադրել, ասելով «օբյեկտիվ ճշմարտություն (որպես կարգավորիչ սկզբունք)» Կ. Փոփերը նույնպես նկատի ունի ճշմարիտը: Հատկանշական է, որ այս քննարկման շրջանակում Փոփերը համակողմանիորեն վերլուծում է ճշմարտության հիմնախնդրի լուծման Անդրեյ Տարսկու տարբերակը և այն համարում լիովին ընդունելի: Եվ կարելի է վստահ պնդել, որ մաթեմատիկոս-փիլիսոփա Տարսկու լուծումը վերաբերում է ճշմարիտին՝ որպես մտքի իմացաբանական բնութագրիչի, և ոչ թե ճշմարտությանը:

չլինելու մասին շատ պարզորոշ և հստակ<sup>39</sup>:

Այս նույն ձևով էլ ճանաչողության սուբյեկտը երբեք չի կարող վստահ լինել, որ ինքը հասել է ճշմարտությանը (և/կամ կիրարկում է ճշմարտությունը), որովհետև հնարավոր չէ հասնել ճշմարտությանը և պարզորոշ ճանաչել այն: Ի հակադրություն սրա՝ միշտ հնարավոր է պարզորոշ իմանալ ու արձանագրել, որ ինչ-որ մտակառույցներ ճշմարիտ չեն: «Այսպիսով,- պնդում է Կ. Փոփերը,- թեև համապատասխանությունը կամ համաձայնվածությունը ճշմարտության չափանիշներ չեն, որովհետև ակնհայտորեն փոխհամաձայնված համակարգերը փաստացի կարող են պարզապես կեղծ լինել, բայց անհամապատասխանությունը կամ անհամաձայնվածությունը կեղծության բացահայտիչներ են. այսու՝ եթե մենք հաջողակ ենք, թերևս կարողանանք բացահայտել անհամաձայնվածությունները և դրանք օգտագործել՝ հայտնաբերելու համար մեր որոշ տեսությունների սխալ լինելը»<sup>40</sup>: Այսինքն՝ Կ. Փոփերն առաջարկում է գտնել և հեռացնել ճանաչողության գործընթացում արձանագրված բոլոր այն մտակառույցները, որոնք չեն համապատասխանում իրականությանը կամ չեն համաձայնվում առկա դրույթներին: Իսկ սա նշանակում է ուսումնասիրության օբյեկտին մոտենալ ճշմարիտին հակադեմ դիտանկյունից, կամ որ նույնն է՝ կենտրոնանալ ճշմարիտին հակադեմ մտակառույցների վրա:

Այսպիսով, կարելի է համարել, որ վերն առաջադրված առաջին հարցին տրված է բավարարող պատասխան, բայց որպեսզի պատասխանը ավելի մոտենա լիարժեքությանը, հարկավոր է արձանագրել էական որոշ նույնություններ ու տարբերություններ, որոք առկա են Արենդտի կիրառած և Փոփերի ու այս վերլուծության մեջ առաջադրված հնարներում:

Այս երեք մոտեցումների էական նույնություններից է այն, որ երեքն էլ արտարկելի և կիրառելի են հոգևոր մշակույթի բոլոր ձևերում: Նշանակալի նույնություն է նաև այն, որ, ինչպես վերն էլ ասվեց, նշված երեք հնարներում էլ ճանաչողության սուբյեկտը քննության առարկային մոտենում է ոչ ճշմարիտի դիտանկյունից, թեև երեքի բուն նպատակն էլ ճշմարիտն է, և երեքն էլ մեկնարկում են ճշմարիտից ( և/կամ հարատևորեն նկատի են առնում այն):

Քննարկվող երեք հնարներում առկա են նաև էական տարբերություններ: Այսպես, Հաննա Արենդտը չի անդրադարձնում ո՛չ այդ հնարին դիմելու պատճառ(ներ)ին, ո՛չ էլ ճշմարիտի անորոշ կամ որոշակի լինելուն: Ի հակադրություն սրա՝ ինչպես այս վերլուծությամբ առաջադրվող հայեցակետում, այնպես էլ Փոփերի ուսմունքում հանգամանալի քննարկվում են մոտեցման ընտրության պատճառներն ու հնարավոր առավելությունները՝ մատնացույց անելով անհաղթահարելի այն իրա-

<sup>39</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 236:

<sup>40</sup> Նույն տեղում, էջ 226:

վիճակները, որոնք առնչվում են ճշմարտությանը: Վերջապես, որ ամենակարևորն է, Փոփերն առաջարկում է միայն բացահայտել քննարկվող մտակառույցի ճշմարիտ չլինելը և պարզապես հեռացնել այն միշտ առկախ թողնելով (ինքնաբերաբար առաջացող) կարևոր մեկ հարց. իսկ ի՞նչ է կամ ինչպիսի՞ն է մտակառույցը, քանի որ (կամ եթե) այն ճշմարիտ չէ:

Ի տարբերություն Կ. Փոփերի՝ Արենդտը ոչ միայն բացահայտում է ոչ ճշմարիտի որոշ տեսակներ, այլև կատարում էութենական անդրադարձներ: Այդպիսին է նաև սույն վերլուծության մեջ նկարագրվող հայեցակետը, որով, ի տարբերություն Փոփերի, առաջարկվում է թիրախավորել ճշմարիտի հակադեմ բնութագրերը, որոշարկել դրանց էությունները և այդ հիմքով զանազանել մտակառույցները միմյանցից՝ հստակ մատնանշելով, թե քննվող մտակառույցը ճշմարիտի հնարավոր հակադեմ ո՞ր բնութագրիչով է կարելի իրավացիորեն որակել, որից էլ ինքնըստինքյան պարզ կդառնա, որ սովյալ մտակառույցը ճշմարիտ լինել չի կարող: Այսինքն՝ այստեղ առաջադրվող հայեցակետով մտակառույցների տարբերակումն իրականացվում է՝ գտնելով ոչ ճշմարիտ մտակառույցները, ինչպես փոփերյան ֆալսիֆիկացիոնիզմում: Եվ, ինչպես արենդտյան հնարում, անդրադարձ է կատարվում գտնված ոչ ճշմարիտ մտակառույցի էությանը՝ բացահայտելով դրա ինչպիսին լինելը, ուստի և ճշմարիտ չլինելը: Տրամաբանության դասագրքի բառամթերքով ասած՝ Փոփերի համար ցուցանիշ է *ճշմարիտ* հասկացության հակասությունը, որը *ոչ ճշմարիտ* է, իսկ այստեղ առաջարկված հնարում ցուցանիշ են ճշմարիտ հասկացության հնարավոր հակադեմները<sup>41</sup>: Եվ այս հանգամանքը կարելի է համարել առաջարկվող հայեցակետի գոյության իրավունքի էական բաղադրիչ՝ առնվազն այն պատճառով, որ **ինչպես գիտափիլիսոփայական, այնպես էլ հոգևոր մշակույթի ցանկացած տեսակի խոսույթում կարող են լինել ոչ ճշմարիտ այնպիսի մտակառույցներ, որոնք ոչ միայն չեն խանգարի ճանաչողության գործընթացին, այլև կնպաստեն դրա առաջխաղացմանը:**

Երկրորդ հարցի առիթով հարկ է նշել, որ ինքնին հասկանալի է ժխտողական եղանակի աստվածճանաչողության մեջ արդյունավետ լինելը բնավ չի կարող երաշխավորել, որ այն արդյունավետ կլինի նաև ճանաչողության այլ ուղղվածություններում: Սակայն նույն կերպ էլ սխալ է պնդելը, թե այն արտարկելի չէ այլ ոլորտներ, որքան էլ յուրատեսակ լինի դրա նախնական (հաջողությամբ) կիրառության ոլորտը: Այս դեպքում արդյունավետության առումով ոչինչ չի երաշխավորում նաև հնամենիությունը, մանավանդ որ քննարկվող խնդիրը իմացաբանական-տրամաբանական է, այսինքն՝ արտաժամանակյա-արտապատմական: Ասվածից կարելի է եզրակացնել, որ առկա նախադրյալ-

<sup>41</sup> Տե՛ս Գ. Ա. Բրուտյան, նշվ. աշխ., էջ 68-69:

ներից (խիստ յուրատեսակ ոլորտում, վաղ ժամանակներում կառուցարկված և այլն) արդյունավետությանն առնչվող եզրակացությունները հնարավոր չէ: Հետևաբար կարելի է պնդել, որ ժխտողական եղանակի արդյունավետության բացահայտման առաջնային միջոցներից է փորձարկումը: Իսկ, ինչպես արդեն ցույց տրվեց (փորձարկվեց), ժխտողական եղանակի կիրառությունն այնքան էլ արդյունավետ չէ մտակառույցների զանազանման գործընթացում, ընդ որում՝ չի բացառվում այդ կիրառության լիովին անիմաստ լինելը: Բայց անիմաստության այս պնդումը հնարավոր չէր լինի իրավացի համարել, եթե մտակառույցների տարբերակման գործընթացում արդեն իսկ փորձված ու համակողմանի վերլուծված չլիներ ժխտողական եղանակը: Ուստի հարցին, թե ժխտողական եղանակի փորձարկումը մտակառույցների տարբերակման գործընթացում արդյոք անտեղի երկարաձգում և անհարկի վերարժարծում չէ, տրվում է բացասական պատասխան: Չբացառելով հնարավոր այն պնդումը, որ դրա անտեղիությունը կարելի էր տեսնել նաև անզեն աչքով՝ հարկ է նշել, որ առնվազն այս բարդ հիմնախնդրի շրջանակում չի կարելի բացառել, որ այն, ինչ տեսանելի է նույնիսկ անզեն աչքով, իրականում կարող է չլինել այնպիսին, ինչպիսին որ թվում է:

Այսպիսով, հաշվի առնելով վերն արձանագրված փաստերն ու դրանց համադրություններից բխող եզրակացությունները՝ կարելի է պնդել, որ **կան ծանրակշիռ փաստարկներ ուսումնասիրության օբյեկտին ճշմարիտի հակադիր դիտանկյունից մոտենալու պնդման օգտին:** Այսինքն՝ սուտը, կեղծը, սխալը, ոչճշմարիտը, մոլորությունը և ճշմարիտի բոլոր հնարավոր հակոտնյաները պետք է գիտափիլիսոփայական քննարկման առարկա դառնան ոչ միայն այն պատճառով, որ ինքնին կարևոր է դրանց բացահայտումը, այլև քանի որ ճանաչողության օբյեկտին սրանց դիտանկյունից մոտենալով՝ ճանաչողության սուբյեկտը չի հանդիպի *ճշմարիտը* բացահայտելու անհաղթահարելի խնդրին:

Սուբյեկտի այսպիսի դիրքավորումը կարող է նպաստավոր լինել հոգևոր մշակույթի բոլոր ձևերի խոսույթային տարրերի իմաստավորման և վերախմաստավորման հարցում, մանավանդ այն խոսույթներում, որտեղ կարող են տեսակարար կշիռ և մեծ ազդեցություն ունենալ ոչ ճշմարիտ մտակառույցները:

**ГЕВОРГ АКОПЯН – О подходе к объекту изучения с ракурса противоположного понятия истинного.** – В статье рассматриваются некоторые существенные трудности, связанные с процессом дифференциации мысленных структур, и подчеркивается, что какую бы гносеологическую квалификацию они не получили, в конечном итоге необходимо выяснить, истинны они или нет. Однако оказывается, что из-за невозможности выявления и определения понятия *истинного* процесс дифференциации оказывается в парадоксальной ситуации и сталкивается с непреодолимой преградой. Поэтому вместо преодоления барьера предлагается обойти его и дифференцировать ментальные структуры с противоположного ра-

курса понятия *истинного*, что, хотя опять-таки весьма проблематично, является вполне осуществимым процессом познания.

**Ключевые слова:** *истинно, истина, обнаруживать, определение, описание, дифференциация мысленных структур, гносеологическая квалификация, характеристика, противоположное понятие*

**GEVORG НАКОВЯН – *On the Approach to the Object of Study from the Perspective of the Contrary Concept of the True.*** – Article discusses some difficulties related to the process of differentiation of mental structures, and emphasizes that no matter what gnoseological qualities they receive, in the end it is necessary to find out whether they are true or not. However, it turns out that due to the impossibility of defining and making precise the concept of true, the process of differentiation gets into a paradoxical situation and faces an insurmountable barrier. Therefore, instead of overcoming the barrier, it is proposed to bypass it and implement the differentiation of mental structures from the perspective of the contrary concept of the true, which, although again very problematic, nevertheless is a completely feasible process of the recognition.

**Key words:** *true, truth, find out, definition, description, differentiation of mental structures, gnoseological qualification, characterization, contrary concept*

## **ԱՐԺԵՔԱՅԻՆ ԿՈՂՄՆՈՐՈՇՈՒՄՆԵՐԻ ՓՈՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՐԻՏԱՍԱՐԴՆԵՐԻ ՇՐՋԱՆՈՒՄ**

### **ՆԱՐԻՆԵ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ, ԱՆԻ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, ԱՍՏԴԻԿ ՍԵՐՈԲՅԱՆ**

Հոդվածի նպատակն է համեմատել Հայաստանում երիտասարդների արժեքային կողմնորոշումները վերջին տասը տարում: Ուսումնասիրության մեթոդաբանական հիմքը Շ. Շվարցի բազային արժեքների տեսությունն է, որտեղ առանձնացվում են արժեքային 10 կողմնորոշումներ: Արդյունքները ցույց են տալիս, որ ինքնուրույնությունը՝ որպես նոր փորձառությունն ընդունելու արժեքային կողմնորոշում, և անվտանգությունը՝ որպես պահպանողական արժեքային կողմնորոշում, լինելով կարևոր արժեքներ 2011 թ. երիտասարդների համար, ավելի են կարևորվել 2022 թ.: Երիտասարդների արժեքային կողմնորոշումներում տասը տարում տեսանելի է անցում իշխանություն և սոցիալական դիրք ձեռք բերելու և պահպանելու արժեքային կողմնորոշումից ունիվերսալիզմի մարդու իրավունքների կարևորման արժեքային կողմնորոշման:

***Բանալի բառեր** – արժեքային կողմնորոշում, բազային արժեքների տեսություն, ինքնահաստատման, ինքնահաղթահարման, նոր փորձն ընդունելու և պահպանողական արժեքներ, բազմաչափ ռեգրեսիոն վերլուծություն*

Փոխակերպվող հասարակություններում, սոցիալ-քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական փոփոխություններին զուգընթաց, փոխակերպվում են նաև անհատների արժեքային կողմնորոշումները՝ հաճախ որպես հետեվանք, իսկ երբեմն՝ որպես լոկոմոտիվ՝ հետագայում մակրոմակարդակում տեղի ունեցող սոցիալ-մշակութային փոփոխությունների համար, մասնավորապես՝ ազենտիկ անհատների կամ խմբերի դեպքում: Անկախանալուց ի վեր Հայաստանի հասարակական կյանքի զարգացումները միշտ ընթացել են ինչպես քաղաքական, այնպես էլ տնտեսական արտաքին և ներքին լուրջ մարտահրավերների ներքո: Դրանք ավելի են սաստկացել 2018 թ. հեղափոխությունից և 2020 թ. Արցախյան պատերազմից հետո՝ խոչընդոտելով տարբեր ոլորտներում հասարակական կյանքի կայունացման գործընթացը: Որդեգրելով ժողովրդավարության արժեքները և սկզբունքները՝ հայաստանյան հասարակությունը դեռևս չի կարողանում հաղթահարել «քաղաքացիականի» և «ազգայինի» կամ «արևմտյանի» և «ավանդականի» հակասությունները արժեքային կողմնորոշումներում, ինչը հանգեցնում է ներհասարակական լարումների տարբեր ոլորտներում՝ ներքաղաքական պայքարից մինչև սոցիալական տարբեր հարաբերություններում դրսևորվող վարքաձևեր: Պ. Շտոմպկան ներհասարակա-

կան հավասարակշռության խախտումը մեկնաբանում է որպես մշակութային տրավմա<sup>1</sup>: Ըստ նրա՝ մշակութային տրավման կարող է առաջանալ նոր իրադրությանը կամ փոփոխությանը հարմարվելու կամ անցյալը վերախմաստավորելու անհրաժեշտությամբ: Ընդ որում, հասարակության տարբեր խմբեր տարբեր կերպ կարող են արձագանքել փոփոխություններին: «Ներհասարակական լարումը, անկայունությունը, անորոշությունը հաղթահարելու փորձերը, որոնք առաջին հերթին պայմանավորված են մշակութային ժառանգված ռեսուրսներով, ինքնին ստեղծում են մշակութային արժեքների փոխակերպման հնարավորություններ»<sup>2</sup>:

Այս տեսանկյունից կարևոր է ուսումնասիրել Հայաստանի քաղաքացիների արժեքային կողմնորոշումները՝ հասկանալու համար, թե ինչպես են հասարակական փոփոխությունները արտապատկերվել քաղաքացիների համոզմունքներում, դիրքորոշումներում, վարքային միտումներում: Մյուս կողմից՝ դա թույլ կտա հասկանալ հասարակական զարգացումներում քաղաքացիների դիրքավորման առանձնահատկությունները և առհասարակ մարդկանց սոցիալական վարքի միտումները:

Ելնելով վերոնշյալից՝ հողվածում դրվել է ավելի որոշակի նպատակ՝ համեմատել երիտասարդների արժեքային կողմնորոշումները վերջին տասը տարում: Երիտասարդներին կարելի է դիտարկել որպես հասարակական փոփոխությունների հանդեպ հասարակության «առավել զգայուն» շերտ՝ հաշվի առնելով տարիքին բնորոշ սոցիալ-հոգեբանական առանձնահատկությունները, մասնավորապես՝ ինքնության փորձարկումները, ինքնորոշման, ինքնուրույնության, ինքնադրսևորման և ինքնիրացման փորձերը<sup>3</sup>:

Ուսումնասիրության մեթոդաբանական հիմքը Շալոմ Շվարցի բազային արժեքների տեսությունն է<sup>4</sup>: Նա իր ավելի լայն՝ արժեքների տեսության մեջ առանձնացնում է արժեքային կողմնորոշումների երկու մակարդակ՝ մշակութային և անհատական, քանի որ դրանք ունեն ձևավորման տարբեր աղբյուրներ. առաջիններն առաջանում են հասարակության պահպանման և զարգացման պահանջներից, իսկ երկրորդները՝ անհատի կենսաբանական և սոցիալական բնույթի պահանջմունքներից<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Штомпка П.** (2001). Социальное изменение как травма // Социологические исследования, № 1, էջ 6-16:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Ն. Գ. Խաչատրյան, Ս. Հ. Մանուսյան, Ա. Կ. Մերոբյան, Ն. Ա. Գրիգորյան, Ա. Ռ. Հակոբջանյան,** (2014). Մշակույթ, արժեքներ, համոզմունքներ. վարքի կողմնորոշիչները փոփոխվող հայ հասարակությունում, Եր., էջ 26:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Arnett, J. J.** (2004). Emerging adulthood: The winding road from the late teens through the twenties. New York: Oxford University Press, 270 էջ:

<sup>4</sup> Տե՛ս **Schwartz, S.H.** (2013). Value priorities and behavior: Applying. In The psychology of values: The Ontario symposium, Vol. 8, էջ 1-24: **Schwartz, S., Bardi, A.** (2001). Value hierarchies across cultures: Taking a similarities perspective. Journal of cross-cultural Psychology, 32(3), էջ 268-290:

<sup>5</sup> Տե՛ս **Schwartz, S. H.** (2011). Values: Cultural and individual. In F. J. R. van de Vijver, A. Chasiotis, & S. M. Breugelmans (Eds.), Fundamental questions in cross-cultural psychology, Cambridge University Press, էջ 463-493, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511974090.019>

Արժեքները ցանկալի և վերհրադրային նպատակներ են, որոնք տարբերվում են ըստ կարևորության և ուղղորդում են մարդու վարքը: Ըստ Շվարցի՝ ամենաէականն այն է, որ արժեքային կողմնորոշումները տարբերվում են իրենց հիմքում ընկած դրդապատճառներով: Շվարցի նկարագրած տասը արժեքային կողմնորոշումները ծագում են մարդու կեցության համընդհանուր պահանջներից կենսաբանական էակի անհատական կարիքներ, սոցիալական հարաբերությունները կարգավորող պահանջներ, խմբի գոյատևման և բարօրության պահպանման կարիքներ<sup>6</sup>: Թեպետ այդ արժեքների հիմքում ընկած են համընդհանուր պահանջումներ, սակայն տարբեր խմբերի դեպքում արժեքային այս կամ այն կողմնորոշման արտահայտվածությունը և գերակայությունը կախված են հասարակության մեջ գերակշռող մշակութային արժեքներից<sup>7</sup>:

Վերոնշյալ անհատական տասը բազային արժեքները Շվարցի առաջարկած մոդելում ներկայացված են երկրենե երկու չափումներով: *Ինքնահաստատման արժեքները* (իշխանություն, ձեռքբերումներ), որոնք ուղղված են սեփական շահերը հետապնդելու խրախուսմանը և ընդունմանը, հակառակ են *ինքնահաղթահարման արժեքներին* (ունիվերսալիզմ, կամեցողություն), որոնք շեշտում են մյուսների բարօրությունը կարևորելը: *Նոր փորձն ընդունելու արժեքները* (ինքնուրույնություն, խթանում), որոնք ողջունում են փոփոխությունները և նոր գաղափարների, փորձառության ընդունումը, հակառակ են *պահպանողական արժեքներին* (անվտանգություն, ավանդականություն, կոնֆորմություն), որոնք ուղղված են ստատուս քվոյի պահպանմանը և վտանգներից խուսափելուն: *Հեղինակի արժեքը* ներառում է նոր փորձն ընդունելու և ինքնահաստատման արժեքների տարբերը<sup>8</sup>:

Մշակութային և անհատական մակարդակներում արժեքային չափումների մոդելը ստացվել է բազմաչափ սանդղակավորման վերլուծության (multidimensional scaling analysis) միջոցով՝ ըստ ավելի քան 250 ընտրանքների տվյալների<sup>9</sup>: Անհատական մակարդակում այն թույլ է տալիս դիտարկել արժեքների միջև կոնգրուենտության և լարվածության դաշտերը: Մոդելում մոտ գտնվող արժեքները մոտ են դրդապատճառային հիմքով, ինչը նշանակում է, որ այդ արժեքների միջև կա համաձայնեցվածություն, և այդ արժեքների արտահայտված լինելը դրդապատճառային ոլորտում լարվածության դաշտեր չի առաջացնի: Հեռու՝ հակադիր բևեռներում գտնվող արժեքները տարբերվում են իրենց հիմքում ընկած դրդապատճառներով, ինչը նշանակում է, որ այդ արժեքա-

<sup>6</sup> Տե՛ս **Schwartz, S. H.** (2006). Basic human values: An overview. (Retrieved from [https://uranos.ch/research/references/Schwartz\\_2006/Schwartzpaper.pdf](https://uranos.ch/research/references/Schwartz_2006/Schwartzpaper.pdf) 23.06.2022):

<sup>7</sup> Տե՛ս **Schwartz, S. H.** (2007). Basic human values: Theory, measurement, and applications. *Revue française de sociologie*, 47(4), էջ 929-968:

<sup>8</sup> Տե՛ս նույն տեղը:

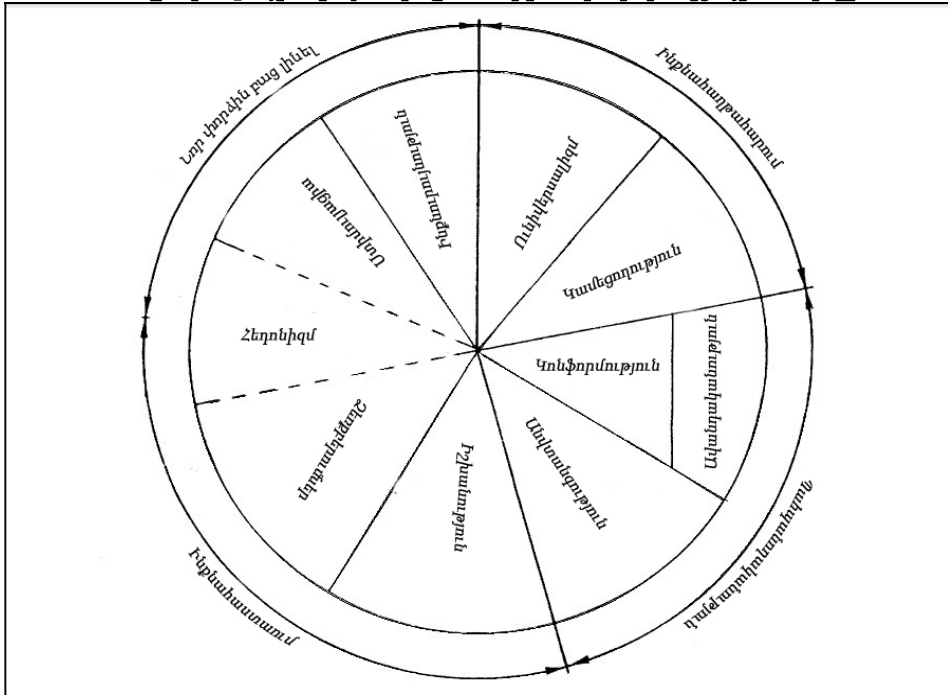
<sup>9</sup> Մակարդակների միջև և մակարդակների ներսում արժեքների միջև բազմանշանակ կապերի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Schwartz, S. H.** (2011), նշվ. աշխ.:



յին կողմնորոշումների արտահայտված լինելը կհանգեցնի լարումների, ներանձնային կոնֆլիկտի:

Նկար 1

Տասր արժեքային կողմնորոշումների հարաբերակցային մոդելը



**Հետազոտական ընտրանք և գործիքակազմ**

Տվյալների հավաքման առաջին փուլն իրականացվել է 2011 թ., որին մասնակցել է թվով 405 անձ ( $M_{տարիք}=18.82$ ;  $SD=1.246$ ; 68.6% կին): Տվյալների հավաքման երկրորդ փուլը 2022 թ. էր՝ 387 հարցվողների մասնակցությամբ ( $M_{տարիք}=23.97$ ,  $SD=5.739$ ; 68.7% կին):

Կիրառվել է Շվարցի՝ անհատական արժեքների հարցարանը (Personal values questionnaire՝ PVQ), որը կազմված է 40 տարբեր մարդկանց բնութագրերից: Յուրաքանչյուր բնութագրի համար հետազոտվողը պատասխանում է, թե որքան է իրեն նման նկարագրված մարդը՝ ընտրելով նշված տարբերակներից մեկը. ա) շատ է ինձ նման, բ) նման է ինձ, գ) որոշ չափով է ինձ նման, դ) շատ քիչ է ինձ նման, ե) նման չէ ինձ, զ) բացարձակապես նման չէ ինձ: Արդյունքների վերլուծության ժամանակ վերոնշյալ տարբերակները վերափոխվում են միավորների՝ 1-6 (համապատասխանաբար «բացարձակապես նման չէ ինձ»-ից մինչև «շատ է ինձ նման»)<sup>10</sup>: Հարցարանը սահմանում է 10 արժեքային կողմնորոշումներ, որոնց նկարագրությունը նշվում է ստորև:

<sup>10</sup> Տե՛ս Ա. Կ. Մերոբյան, Ա. Կ. Գրիգորյան, Ն. Գ. Խաչատրյան (2021). Անձի դիսպոզիցիոնալ գծեր և սոցիալ-մշակութային կողմնորոշումներ. հոգեչափողական գործիքների տեղայնացում: Գիտամեթոդական ձեռնարկ, Եր., ԵՊՀ հրատ., 128 էջ:

*Իշխանություն (Power)* արժեքի հիմքում ընկած է մարդկանց և ռեսուրսների վրա վերահսկողություն կամ գերիշխանություն, սոցիալական կարգավիճակ և հեղինակություն ունենալու դրդապատճառը:

*ձեռքբերում (Achievement)* արժեքի հիմքում ընկած դրդապատճառը անձնային հաջողության հասնելն է՝ հասարակության չափանիշներին համապատասխան կոմպետենտություն դրսևորելով:

Իշխանություն և ձեռքբերում արժեքային կողմնորոշումների հիմքում ընկած է սոցիալական գնահատանքի արժանանալու դրդապատճառը, սակայն եթե ձեռքբերում արժեքային կողմնորոշումը ուղղված է արդյունավետ, հաջողված փորձի կարևորմանը, ապա իշխանություն արժեքային կողմնորոշումը միտված է ձեռք բերելու և/կամ պահպանելու սոցիալական դիրքը: Այս երկու արժեքային կողմնորոշումները, ընդհանուր առմամբ, եսակենտրոն են և ուղղված են սեփական անձի հզորացմանը, ինքնահաստատմանը:

*Խթանում (Stimulation)* արժեքի հիմքում ընկած է ոգևորիչ փորձառությունների, նորության, փոփոխության ձգտումը՝ օրգանիզմի օպտիմալ ակտիվությունն ապահովելու նպատակով:

*Ինքնուրույնություն (Self-Direction)* արժեքի հիմքում վարքի և մտքի ազատության, ստեղծագործելու, որոնելու ձգտումներն են:

Խթանումը և ինքնուրույնությունը նույնպես եսակենտրոն միտվածություն ունեն, սակայն, ի տարբերություն իշխանություն և ձեռքբերում արժեքային կողմնորոշումների, ուղղված են ոչ այնքան ինքնահաստատմանը, որքան ինքնագարգացմանը, ինքնաճանաչմանը:

*Հեղոնիզմ (Hedonism)* արժեքի հիմքում ընկած դրդապատճառը հաճույքը կամ զգայական բավարարվածությունն է: Հեղոնիզմը միջանկյալ դիրք է զբաղեցնում խթանում և ձեռքբերում արժեքային կողմնորոշումների միջև (տե՛ս նկար 1):

*Ունիվերսալիզմ (Universalism)* արժեքի հիմքում մարդկանց գնահատելու և հասկանալու, հանդուրժողականության, մարդկանց բարօրությունն ու բնությունը պահպանելու ցանկությունն է:

*Կամեցողություն (Benevolence)* արժեքի հիմքում ընկած են հարազատների, մտերիների, սեփական խմբի բարօրության պահպանումը և ավելացումը:

Ունիվերսալիզմը և կամեցողությունը այլակենտրոն արժեքային կողմնորոշումներ են, սակայն կամեցողությունը առավելապես ուղղված է սեփական խմբին, իսկ ունիվերսալիզմը՝ ընդհանրապես մարդու իրավունքներին՝ անկախ խմբային պատկանելությունից:

*Ավանդականություն (Tradition)* արժեքի հիմքում ընկած են մշակութային և կրոնական սովորությունների և գաղափարների նկատմամբ հարգանքը, դրանց ընդունումը և պահպանումը:

*Կոնֆորմություն (Conformity)* արժեքի հիմքում ընկած են սոցիալական սպասելիքներին և նորմերին չհամապատասխանող, ուրիշների

համար անախորժ կամ վնասակար գործողությունները, հակումները զապելու ձգտումը:

*Անվտանգություն (Security)* արժեքի հիմքում ընկած է անվտանգության, կայունության և ներդաշնակության ապահովումը հասարակության և անհատի միջև հարաբերություններում:

### Նկարագրական վիճակագրության արդյունքներ

Աղյուսակ 1-ում ներկայացված են տասը արժեքների նկարագրական վիճակագրության առաջին փուլի ցուցանիշները:

#### Աղյուսակ 1

Տասը արժեքների նկարագրական վիճակագրության ցուցանիշները (2011 թ.)

Արժեքներ	Միջին	Ստ. Շեղում	MRAT <sup>11</sup>	Կարգ
Կոնֆորմություն	3.44	1.359	-0.017	9
Ինքնուրույնություն	3.52	1.624	0.048	2
Ձեռքբերումներ	3.46	1.436	-0.007	7
Ավանդականություն	3.34	1.035	-0.123	10
Ունիվերսալիզմ	3.46	1.459	-0.010	8
Խթանում	3.48	1.488	0.003	5
Անվտանգություն	3.49	1.429	0.035	3
Կամեցողություն	3.47	1.592	0.002	6
Իշխանություն	3.53	1.209	0.078	1
Հեղոնիզմ	3.49	1.296	0.022	4

Աղյուսակ 2-ում ներկայացված են տասը արժեքների նկարագրական վիճակագրության երկրորդ փուլի ցուցանիշները:

#### Աղյուսակ 2

Տասը արժեքների նկարագրական վիճակագրության ցուցանիշները (2022 թ.)

Արժեքներ	Միջին	Ստ. շեղում	MRAT	Կարգ
Կոնֆորմություն	4.41	0.928	-0.157	7
Ինքնուրույնություն	5.15	0.766	0.577	1
Ձեռքբերումներ	4.66	0.994	0.088	5
Ավանդականություն	3.65	1.167	-0.915	10
Ունիվերսալիզմ	4.82	0.849	0.254	3
Խթանում	4.62	1.018	0.049	6
Անվտանգություն	5.05	0.769	0.480	2
Կամեցողություն	4.77	0.836	0.200	4
Իշխանություն	3.73	1.191	-0.845	9
Հեղոնիզմ	4.33	1.211	-0.239	8

<sup>11</sup> Արժեքների միջին ցուցանիշների անհատական տարբերությունները պարզելու համար Շվարցն առաջարկում է հաշվարկել արժեքների միջին վարկանիշը (MRAT-mean rating): Վերջինս կախված է այն միջին նշանակությունից, որը յուրաքանչյուր հարցվող վերագրում է արժեքների ամբողջ շրջանակին: Կորեյացիոն, խմբային և ռեգրեսիոն վերլուծությունների դեպքում խորհուրդ է տրվում օգտագործել այս ցուցանիշը: Տե՛ս **Карандашев В. Н.** (2004). Методика Шварца для изучения ценностей личности: концепция и методическое руководство. СПб., Речь, 70 էջ:

Համադրելով 1-ին և 2-րդ աղյուսակների արդյունքները՝ դիտարկենք առավել մեծ նշանակություն ունեցող արժեքների տարբերությունները (1-ից 3-րդ կարգերը): Ինքնուրույնություն և անվտանգություն արժեքային կողմնորոշումները, լինելով կարևոր արժեքներ 2011թ. երիտասարդների համար, կրկին կարևորվել են 2022 թ.: Այս երկու արժեքային կողմնորոշումները շրջանաձև մոդելում հակառակ բևեռներում են, ինչը նշանակում է, որ դրանց հիմքում ընկած դրդապատճառները հակադիր միտվածություն ունեն. ինքնուրույնությունը միտված է նոր փորձառության կարևորմանը, իսկ անվտանգությունը՝ կայունության, ստատուս քվոյի պահպանմանը: Այդ երկու արժեքային կողմնորոշումների արտահայտվածությունը միաժամանակ կարող է հանգեցնել ներանձնային կոնֆլիկտի: Վերջինս հնարավոր է դրսևորվի մի կողմից նոր փորձ ձեռք բերելու և ինքնաարտահայտման ձգտումներով, ինչը բնական է տվյալ տարիքի համար, իսկ մյուս կողմից՝ որոշումներում, հարաբերություններում, սկզբունքներում սոցիալական կարգի կայունության հաստատման ձգտմամբ:

Ակնհայտ տարբերություն նկատելի է իշխանություն և ունիվերսալիզմ արժեքային կողմնորոշումներում: Իշխանություն արժեքային կողմնորոշումը կորցրել է իր կարևորությունը 2022 թ., իսկ ունիվերսալիզմ արժեքային կողմնորոշումը, որը քիչ նշանակություն ուներ երիտասարդների համար 2011 թ., առավել կարևոր է դարձել 2022 թ.: Այս երկու արժեքային կողմնորոշումները ևս գտնվում են հակադիր բևեռներում: Այսպես, իշխանություն արժեքային կողմնորոշումը ուղղված է սոցիալական համակարգում դիրք գտնելուն ու պահպանելուն և ըստ էության եսակենտրոն ուղղվածություն ունի, իսկ ունիվերսալիզմ արժեքային կողմնորոշումը այլակենտրոն բնույթի է, ուղղված է տարբերությունների ընդունմանը, մարդու անհատականությունը հարգելուն և գնահատելուն՝ անկախ մարդու սոցիալական դիրքից:

#### **Տասնամյա ժամանակահատվածում արժեքների փոփոխության ստուգում. ռեգրեսիոն վերլուծության արդյունքներ**

Տասնամյա ժամանակահատվածում արժեքային փոփոխությունների գնահատման համար իրականացրել ենք բազմաչափ ռեգրեսիոն վերլուծություն (Multivariate regression analysis՝ One-way MANOVA): Արդյունքում ստացվել են արժեքների նշանակալից տարբերություններ 2011 և 2022 թվականների միջև ( $F=31.418$ ,  $p<0.0001$ ; Wilks'  $\Lambda=0.712$  partial  $\eta^2=0.288$ ): Ընդ որում, ժամանակային էֆեկտը նշանակալից է ութ արժեքների համար՝ բացի խթանում և ձեռքբերումներ արժեքներից: Ստորև ներկայացված են վերլուծության հիմնական արդյունքները (տե՛ս աղյուսակ 3).

Բազմաչափ ռեգրեսիոն վերլուծության արդյունքները<sup>12</sup>

Արժեքներ	F	Sig.	Partial Eta <sup>2</sup>	Adjusted R <sup>2</sup>
Կոնֆորմություն	7.623	0.006	0.010	0.008
Ավանդականություն	116.041	0.000	0.129	0.128
Կամեցողություն	16.407	0.000	0.020	0.019
Ունիվերսալիզմ	36.368	0.000	0.044	0.043
Ինքնուրույնություն	115.739	0.000	0.128	0.127
Խթանում	0.706	0.401	0.001	0.000
Հեղոնիզմ	10.068	0.002	0.013	0.011
Ձեռքբերումներ	3.285	0.070	0.004	0.003
Իշխանություն	98.669	0.000	0.112	0.111
Անվտանգություն	126.184	0.000	0.138	0.137

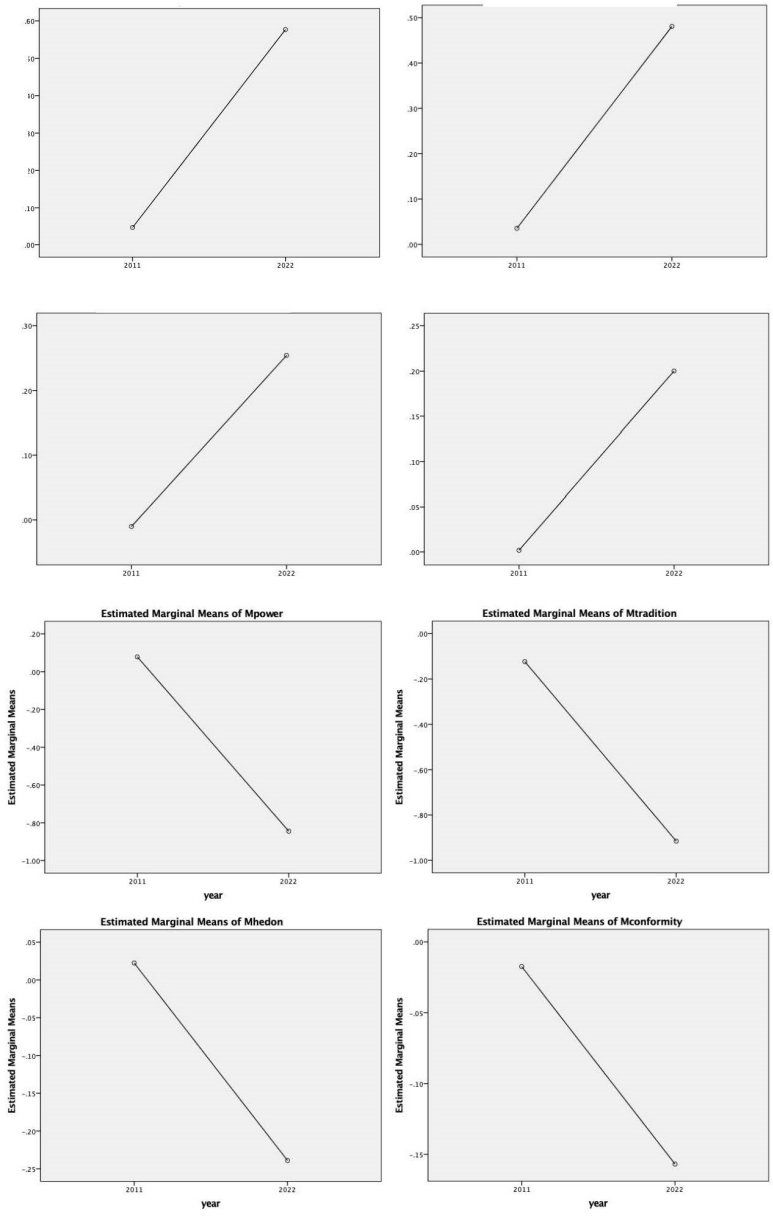
Ինչպես երևում է աղյուսակից, ժամանակի էֆեկտն ամենամեծ նշանակությունն ունի անվտանգություն և ինքնուրույնություն արժեքային կողմնորոշումների համար՝ պայմանավորելով վերջիններիս դիսպերսիոն փոփոխայնության 13.7%-ը և 12.7%-ը՝ համապատասխանաբար: Սա նշանակում է՝ 2022 թ. անվտանգություն և ինքնուրույնություն արժեքային կողմնորոշումների արտահայտվածությունը մեծացել է 2011 թ. համեմատ ( $MRAT_{2011}=0.035$ ;  $MRAT_{2022}=0.480$  և  $MRAT_{2011}=0.048$ ;  $MRAT_{2022}=0.577$ ): Ժամանակի էֆեկտն ազդեցություն ունի նաև կամեցողություն ( $MRAT_{2011}=0.002$ ;  $MRAT_{2022}=0.200$ ) և ունիվերսալիզմ ( $MRAT_{2011}=-0.01$ ;  $MRAT_{2022}=0.254$ ) արժեքային կողմնորոշումների վրա, իսկ դիսպերսիոն փոփոխայնության արժեքը համապատասխանաբար 4.3% և 1.9% է: Ժամանակի էֆեկտը մեծ նշանակություն ունի նաև ավանդականություն և իշխանություն արժեքային կողմնորոշումների համար՝ հակառակ նշանակությամբ՝ պայմանավորելով վերջիններիս դիսպերսիոն փոփոխայնության 12.8%-ը և 11.1%-ը՝ համապատասխանաբար: 2022 թ. ավանդականություն և իշխանություն արժեքային կողմնորոշումների արտահայտվածությունը նվազել է 2011 թ. համեմատ ( $MRAT_{2011}=-0.123$ ;  $MRAT_{2022}=-0.915$  և  $MRAT_{2011}=0.078$ ;  $MRAT_{2022}=-0.845$ ): Ժամանակի էֆեկտն ազդեցություն ունի նաև հեղոնիզմ ( $MRAT_{2011}=0.022$ ;  $MRAT_{2022}=-0.239$ ) և կոնֆորմություն ( $MRAT_{2011}=-0.017$ ;  $MRAT_{2022}=-0.157$ ) արժեքների վրա՝ նույնպես հակառակ նշանակությամբ, իսկ դիսպերսիոն փոփոխայնության արժեքը համապատասխանաբար 1.1% և 0.8% է:

<sup>12</sup> Աղյուսակում ներկայացված են վերլուծության արդյունքների մեկնաբանության համար կարևոր ցուցանիշները. F-ը ցույց է տալիս միջչափումային էֆեկտը (between-subjects effects), մեր դեպքում՝ երկու տարբեր տարիների չափման ազդեցությունն արժեքային կողմնորոշումների արտահայտվածության վրա: Partial Eta<sup>2</sup>-ն ընտրանքի մեծության էֆեկտը (effect size) ցույց տվող ցուցանիշն է, որը չափում է կախյալ փոփոխականի դիսպերսիոն փոփոխայնության այն մասը, որը պայմանավորված է անկախ փոփոխականով սահմանված տարբեր խմբերին պատկանելությամբ: Adjusted R<sup>2</sup>-ը կախյալ փոփոխականի դիսպերսիոն փոփոխայնության այն մասն է, որը բացատրվում է մոդելով: Տե՛ս **Ho, R.** (2006). Handbook of univariate and multivariate data analysis and interpretation with SPSS. Boca Raton: Chapman & Hall/CRC:

Ստորև գծանկարները պատկերում են արժեքների փոփոխությունները տասնամյա ժամանակահատվածում՝ արժեքների հետևյալ հաջորդականությամբ՝ ինքնուրույնություն, անվտանգություն, ունիվերսալիզմ, կամեցողություն, իշխանություն, ավանդականություն, հեղոնիզմ, կոնֆորմություն: Ներկայացված են 2011 և 2022 թթ. համար արժեքային կողմնորոշումների միջին թվաբանականի արժեքները (Estimated marginal means):

*Նկար 2*

**Արժեքային կողմնորոշումների միջին թվաբանական արժեքների համեմատական պատկերը**



Դիտարկելով ռեգրեսիոն վերլուծության արդյունքները՝ կարելի է ասել, որ նշանակություն են ձեռք բերել ինքնահաղթահարմանն ուղղված արժեքները (ունիվերսալիզմ և կամեցողություն), և նվազել է պահպանողական (ավանդականություն և կոնֆորմություն), ինչպես նաև ինքնահաստատման արժեքների (իշխանություն) դերը: Ինքնուրույնության արժեքը՝ որպես նոր փորձն ընդունելու և անվտանգությունը՝ որպես կայունությունը պահպանելու արժեքներն առավել նշանակալի են դարձել: Եթե 2011 թ. նկատելի են պահպանողական և ինքնահաստատման արժեքային կողմնորոշումների գերակայությունը և, միևնույն ժամանակ, վերջիններիս հետ ինքնուրույնության հակադրությունը դրդապատճառային ոլորտում, ապա 2022 թ. պահպանողական և ինքնահաղթահարման արժեքային կողմնորոշումներն են դառնում գերակա նշանակություն ունեցող: Ինքնուրույնություն արժեքային կողմնորոշումը, լինելով հակադրության մեջ պահպանողական արժեքների հետ, այնուամենայնիվ դրդապատճառային ոլորտով մոտ է ունիվերսալիզմ արժեքային կողմնորոշմանը, ինչը նշանակում է, որ ինքնատահալսման արժեքը, նոր փորձառության ձգտումը միահյուսվում են ունիվերսալիզմի՝ որպես մարդու իրավունքների հարգման և ընդունման արժեքային կողմնորոշմանը:

Ընդհանրացնելով երիտասարդների կողմից առավել կարևորված արժեքային կողմնորոշումների փոփոխությունների պատկերը՝ կարելի է ասել, որ տասը տարվա կտրվածքով տեսանելի է անցում իշխանություն և սոցիալական դիրք ձեռք բերելու և պահպանելու արժեքից դեպի մարդու իրավունքների կարևորման արժեքային կողմնորոշումները: Համադրելով 2011 և 2022 թթ. երիտասարդների համար գերակա արժեքային կողմնորոշումները՝ կարելի է ենթադրել, որ եթե 2011 թ. անվտանգության և կայունության համար երաշխիք կարող էր ծառայել սոցիալական դիրք գրավելը և պահպանելը, ապա 2022 թ. մարդու իրավունքների կարևորումը՝ անկախ դիրքից և պատկանելությունից:

**НАРИНЕ ХАЧАТРЯН, АНИ ГРИГОРЯН, АСТХИК СЕРОБЯН – *Изменение ценностных ориентаций среди молодых людей.*** – Целью статьи является сравнение ценностных ориентаций молодых людей за последние десять лет в Армении. Методологической основой исследования послужила теория базовых ценностей Ш. Шварца, где выделяются 10 ценностных ориентаций. Результаты исследования показывают, что самостоятельность как ценностная ориентация консервативности, будучи важными для молодых людей в 2011 году, становятся еще более важными и в 2022 г. В ценностных ориентациях молодых людей за последние десять лет виден переход от ценности власти, то есть достижения и сохранения социального статуса, направленного на самоутверждение, к ценности универсализма как важности прав человека, направленного на самоопределение.

**Ключевые слова:** *ценностная ориентация, теория базовых ценностей, ценности самоутверждения, самоопределения, открытость к новому опыту и консервативности, многомерный регрессионный анализ*

**NARINE KHACHATRYAN, ANI GRIGORYAN, ASTGHIK SEROBYAN –**  
***Changes in Value Orientations Among Young People.*** – The article has a goal to compare the value orientations of young people over the last 10 years in Armenia. Sh. Schwartz’s theory of basic values served as a methodological basis for the study, where ten value orientations were distinguished. The results showed that self-direction as the value of openness to change, and security as a conservation value, being emphasized in 2011, became even more important for young people in 2022. There was a visible transition in value orientations of young people from the value of achievement characterized by the aspiration of power and social dominance as self-enhancement to the universalism defined by the concern for the welfare and rights of others as a self-transcendence within the last ten years.

**Key words:** *value orientation, theory of basic values, values of self-enhancement, self-transcendence, openness to change and conservation, multivariate regression analysis*



**ՏԵՂԵԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ**  
**СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**  
**INFORMATION ABOUT THE AUTHORS**

1. **Էդվարդ Հարությունյան** – փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, ԵՊՀ սոցիալական փիլիսոփայության և բարոյագիտության ամբիոնի վարիչ  
**Эдвард Арутюнян** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии и этики ЕГУ  
**Edvard Harutyunyan** – Sc. D. in Philosophy, Professor, Head of the Chair of Social Philosophy and Ethics, YSU  
Էլ. փոստ՝ edvardharutyunyan@ysu.am
2. **Օվսաննա Նահապետյան** – ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության, տեսության և տրամաբանության ամբիոնի ախստենս  
**Овсання Нагапетян** – ассистент кафедры истории и теории философии и логики ЕГУ  
**Ovsanna Nahapetyan** – Assistant at the Chair of History, Theory and Logic of Philosophy, YSU  
Էլ. փոստ՝ o.nahapetyan@ysu.am
3. **Հռիփսիմե Զարարյան** – բանասիրական գիտությունների թեկնածու  
**Рипсиме Закарян** – кандидат филологических наук  
**Hripsime Zakaryan** – PhD in Philology  
Էլ. փոստ՝ zaqaryan\_hripsime@mail.ru
4. **Նելլի Ալավերդյան** – փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության, տեսության և տրամաբանության ամբիոնի ախստենս  
**Нелли Алавердян** – кандидат философских наук, ассистент кафедры истории и теории философии и логики ЕГУ  
**Nelli Alaverdyan** – PhD, Assistant Professor of the Chair of History, Theory and Logic of Philosophy, YSU  
Էլ. փոստ՝ nalaverdyan@ysu.am
5. **Գևորգ Հակոբյան** – ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության, տեսության և տրամաբանության ամբիոնի ասպիրանտ, ՀՀ լեզվի կոմիտեի նախագահի տեղակալ  
**Геворг Акопян** – аспирант кафедры истории и теории философии и логики ЕГУ, заместитель председатель комитета по языку Республики Армения  
**Gevorg Hakobyan** – PhD student at the Chair of History and Theory of Philosophy and Logic YSU, Deputy Chairman of the Language Committee of The Republic of Armenia  
Էլ. փոստ՝ gevorg.hakobyan@ysu.am
6. **Նարինե Խաչատրյան** – հոգեբանական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ, ԵՊՀ անձի հոգեբանության ամբիոնի վարիչ  
**Нарине Хачатрян** – кандидат психологических наук, доцент, заведующая кафедрой психологии личности ЕГУ  
**Narine Khachatryan** – PhD, Associate Professor, Head of the Chair of Personality Psychology, YSU  
Էլ. փոստ՝ n\_khachatryan@ysu.am

7. **Անի Գրիգորյան** – ԵՊՀ անձի և սոցիալական միջավայրի գիտահետազոտական լաբորատորիայի կրտսեր գիտաշխատող  
**Ани Григорян** – младший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории личности и социальной среды ЕГУ  
**Ani Grigoryan** – Junior Researcher at the Personality and Social Environment Research Laboratory, YSU  
Էլ. փոստ՝ [ani\\_grigoryan@ysu.am](mailto:ani_grigoryan@ysu.am)
8. **Աստղիկ Սերոբյան** – ԵՊՀ անձի և սոցիալական միջավայրի գիտահետազոտական լաբորատորիայի գիտաշխատող, անձի հոգեբանության սմբիոնի դասախոս  
**Астхик Серобян** – научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории личности и социальной среды, преподаватель кафедры психологии личности ЕГУ  
**Astghik Serobyan** – Researcher at the Laboratory of the Person and Social Environment, Lecturer at the Chair of Personality Psychology, YSU  
Էլ. փոստ՝ [astghiks@ysu.am](mailto:astghiks@ysu.am)

# ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ \* СОДЕРЖАНИЕ \* CONTENTS

## ՓԻԼՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ \* ФИЛОСОФИЯ \* PHILOSOPHY

<i>Էդվարդ Հարությունյան</i> – Հուզական և հայեցողական կյանքի մշակույթ. հիմունքների բացահայտման պարադոքսը.....	3
<i>Эдвард Арутюнян</i> – Эмоциональная и созерцательная культура жизни: парадокс выявления основ	
<i>Edvard Harutyunyan</i> – Emotional and Contemplative Culture of Life: the Paradox of Revealing the Basics	
<i>Օլխաննա Նահապետյան</i> – Անդեմության սոցիոմշակութային դիմանկարը. «գորանոցի մարդը» .....	16
<i>Оксана Назаретян</i> – Социокультурный портрет безличности: «человек казармы»	
<i>Ovsanna Nahapetyan</i> – A Socio-cultural Portrait of Impersonality: «the Man of the Barracks»	
<i>Հռիփսիմե Չիրարյան</i> – «Գեղարվեստական տեքստ» հասկացության սահմանման հիմնախնդիրներն ու տիպարանական առանձնահատկությունները .....	26
<i>Рипсима Закарян</i> – Основные проблемы и типологические особенности определения понятия «художественный текст»	
<i>Hripsime Zakaryan</i> – The Main Problems and Typological Features of the Definition of the Concept of "Artistic Text"	
<i>Նելլի Ալավերդյան</i> – Հետպատմականության սոցիոմշակութային բնութագիրը. ունենա՞լ, թե՛ լինել .....	38
<i>Нелли Алавердян</i> – Социокультурные характеристики постистории: иметь или быть?	
<i>Nelli Alaverdyan</i> – The Socio-Cultural Characteristics of Post Historicity: to have or be?	
<i>Գևորգ Հակոբյան</i> – Ուսումնասիրության օբյեկտին ճշմարիտ հասկացության հակադեմի դիտանկյունից մոտենալու շուրջ .....	50
<i>Геворг Акопян</i> – О подходе к объекту изучения с ракурса противоположного понятия истинного	
<i>Gevorg Hakobyan</i> – On the Approach to the Object of Study from the Perspective of the Contrary Concept of the True	

## ՀՈԳԵԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ \* ПСИХОЛОГИЯ \* PSYCHOLOGY

<i>Նարինե Խաչատրյան, Անի Գրիգորյան, Աստղիկ Սերոբյան</i> – Արժեքային կողմնորոշումների փոփոխությունները երիտասարդների շրջանում.....	70
<i>Нарине Хачатрян, Ани Григорян, Астghик Серобян</i> – Изменение ценностных ориентаций среди молодых людей	
<i>Narine Khachatryan, Ani Grigoryan, Astghik Serobyan</i> – Changes in Value Orientations Among Young People	
Տեղեկություններ հեղինակների մասին .....	81
Сведения об авторах	
Information about the Authors	

**Խմբագրության հասցեն. Երևան, Ալեք Մանուկյան փող., 1**  
**Адрес редакции: Ереван, ул. Алека Манукяна 1**  
**Address: 1, Alex Manoogian str., Yerevan**

**Կայք՝ [journals.ysu.am](http://journals.ysu.am)**  
**Էլ. փոստ՝ [ephbanber@ysu.am](mailto:ephbanber@ysu.am)**

**Հեռ. 060 710 218, 060 710 219**

**Հրատարակչական խմբագիր՝**  
**Издательский редактор**  
**Publishing Editor**

**Արմեն Հովակիմյան**  
**Армен Овакимян**  
**Armen Novakimyan**

**Վերստուգող սրբագրիչ՝**  
**Контрольный корректор**  
**Proofreader**

**Գայանե Գրիգորյան**  
**Гаяне Григорян**  
**Gayane Grigoryan**

**Թողարկման պատասխանատու՝**  
**Ответственный выпуска**  
**Issued by**

**Հասմիկ Եսայան**  
**Hasmik Yesayan**  
**Hasmik Yesayan**

**Ստորագրված է տպագրության՝ 07. 11. 2022:**  
**Տպաքանակ 100: Չափսը՝ 70x108 1/16: Թուղթ՝ օֆսեթ:**  
**Տպագրական 5.25 մամուլ:**